

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

OCT 06 2003

GTU LIBRARY

Christentum in der Moderne

.....

- |                    |  |
|--------------------|--|
| Rémi Brague        | Editorial  |
| Nikolaus Lobkowicz | Gibt es eine Verantwortung für die Geschichte?   |
| Guy Bedouelle      | Vom Widerstand zur Erneuerung. Ordensleben in der Moderne                                |
| Olivier Boulnois   | Was gibt es Neues? – Das Mittelalter!  |
| Volker Kapp        | Christliche Gestalten in der modernen französischen Literatur                            |
| Reiner Wimmer      | Transzendenz und Übernatur. Zu Simone Weils antimoderner Modernität                      |
| Elisabeth Hurth    | Pop-Religiosität   |
| Michael Krüggeler  | Religion, Individualisierung und Moderne. Religionssoziologische Studien aus der Schweiz |
| Helmuth Kiesel     | Das Buch zum Thema · Christian Heidrichs «Die Konvertiten»                               |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT  
»COMMUNIO«

herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE  
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ  
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER  
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN  
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER  
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · PETER SCHULZ  
EBERHARD STRAUB · JAN-HEINER TÜCK

Schriftleitung:

ANTON SCHMID

*Christentum in der Moderne*

RÉMI BRAGUE	315	Editorial
NIKOLAUS LOBKOWICZ	317	Gibt es eine Verantwortung für die Geschichte?
GUY BEDOUELLE	329	Vom Widerstand zur Erneuerung. Ordensleben in der Moderne
OLIVIER BOULNOIS	342	Was gibt es Neues? – Das Mittelalter!
VOLKER KAPP	364	Christliche Gestalten in der modernen französischen Literatur
REINER WIMMER	374	Transzendenz und Übernatur. Zu Simone Weils antimoderner Modernität
ELISABETH HURTH	389	Pop-Religiosität
MICHAEL KRÜGGELER	398	Religion, Individualisierung und Moderne. Religionssoziologische Studien aus der Schweiz

*Das Buch zum Thema*

HELMUTH KIESEL	411	Christian Heidrichs »Die Konvertiten«
----------------	-----	---------------------------------------

Nächste Hefte:

September-Oktober 2003: Kann Gott leiden? / November-Dezember 2003: Frauen in den Weltreligionen

## EDITORIAL

### *Moderne im Christentum*

Mit dem Thema «Christentum in der Moderne» meint man zunächst etwa: wie können sich die Christen mit der Moderne abfinden? Sinnvoll wäre es jedoch auch, die Formel einfach umzukehren: die Moderne innerhalb des Christlichen. Es ist nämlich eine Tatsache, an der nicht zu rütteln ist: eine Moderne hat sich nur im christlichen Bereich entwickeln können. Ist sie aber dem Christentum als solchem zu verdanken, etwa als Fortführung? Oder versucht sie, vom Christentum Abstand zu halten (GUY BEDOUELLE)? Zuerst muss man fragen, wie die Christen generell der Zeit und der Geschichte gegenüberstehen. Eine bestimmte Hygiene des Verhältnisses zur Zeit ist erforderlich. Sie beugt der «ideologischen Chronolatrie» im aufklärerischen, positivistischen oder marxistischen Fortschrittskults vor, ohne jedoch dem Kulturpessimismus zu erliegen. Die Last der Verantwortung für das Geschehene und das Künftige müssen wir uns nicht aufbürden: die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist seit der Auferstehung Jesu beantwortet. So eine Entlastung darf jedoch nicht in dem Sinne gedeutet werden, dass die Menschheit etwa in den Ruhestand versetzt wäre. Ganz im Gegenteil obliegt es uns, zwischen den bösen und den guten Geistern zu unterscheiden, und zwar nicht voreilig, sondern mit Geduld und Aufnahmebereitschaft auch dem Überraschenden gegenüber (NIKOLAUS LOKOWICZ).

Über das Wesen jener ganz bestimmten Zeitspanne, die sich selbst als die Neuzeit versteht, sind wir nicht ganz im Klaren. Sie ist zunächst ein Abschnitt im kontinuierlichen Gewebe der Geschichte. Das Ziehen solcher Trennlinien ist ein allgemeines Problem für die Historiker. Es verschärft sich aber im Falle der Neuzeit. Sie beinhaltet nämlich nicht nur neue Ereignisse, die sich sowieso immer zutragen, sondern auch das Projekt, Neues zu tun, indem sie sich von einer als fertig vorgestellten Zeitperiode, dem «Mittelalter», distanziert. Nun lässt sich zwischen ihr und dem Mittelalter nicht so leicht unterscheiden: die angeblichen Kriterien des Neueren finden sich ebenso sehr im Mittelalter wieder. Das Neue, auf das die Moderne pocht, wie der «Humanismus» oder die Betonung der Menschenwürde, schlagen in den mittelalterlichen Nährboden tiefe Wurzeln. Die Grund-



kategorien des neuzeitlichen Selbstverständnisses (Säkularisation, Neugierde, Fortschritt) haben auch eine mittelalterliche Fassung. Mittelalterliche Denker können sich deshalb als unsere wahren Zeitgenossen entpuppen (OLIVIER BOULNOIS).

Religionssoziologisch gilt die Moderne als das Zeitalter der Säkularisierung. Dieses Schlagwort muss einer differenzierteren Sicht weichen. Religion als Institution und mit ihr die Bindung an Kirchen mögen zwar nachlassen. Religion bleibt jedoch bestehen, als Faktor in der Identitätsbildung des Individuums (MICHAEL KRÜGGELER). Die Analyse der Pop-Kultur, insbesondere der Musik, bestätigt die Diagnose: von einem Schwund der Religiosität kann keineswegs die Rede sein, wohl aber von einer Veränderung in den Ausdrucksformen von Religion (ELISABETH HURTH).

Wenn die Moderne eine Herausforderung an das Christentum darstellt, dann haben Christen schon Antworten konzipiert und vorgelebt. Innerhalb der Moderne kann man eine alternative Denkweise vorlegen, wie es die vor genau einem Jahrhundert geborene Philosophin Simone Weil tat (REINER WIMMER).

Dieselbe Haltung lässt sich auch am Beispiel bestimmter Schriftsteller im heutigen Frankreich belegen. Es wäre noch verfrüht, von einer zweiten «Renaissance catholique» zu reden. An Riesen wie Péguy, Claudel, Bernanos kommen zeitgenössische Schriftsteller wie Olivier Py und Christian Bobin kaum heran. Eines steht jedoch fest: christliche Gestalten reagieren erneut in der französischen Literatur auf Probleme, die durch die Moderne aufgeworfen werden (VOLKER KAPP, HELMUTH KIESEL).

Falls es schwieriger geworden ist, sich in der Moderne als Christen auszuweisen, ist die Schwierigkeit nicht dieselbe wie in der heidnischen Antike. Damals war der Bereich, innerhalb dessen das Christentum Fuß fassen sollte, ein Fremdes, das es zu durchdringen galt. Jetzt muss das Christentum sich gegen seine eigenen «verrückt gewordenen» (Chesterton) Kinder wehren. Nicht voreilig jedoch, da vieles auch geheilt und zur Vernunft gebracht werden kann.

*Rémi Brague, München*



NIKOLAUS LOBKOWICZ · EICHSTÄTT

## GIBT ES EINE VERANTWORTUNG FÜR «DIE GESCHICHTE»?

*...und über die Beziehung des Christen zur Zeit*

Noch vor einem halben Jahrhundert hätten Leser Schwierigkeiten gehabt zu verstehen, was Georg Picht meinte, wenn er 1969 schrieb, wir hätten «eine Mitverantwortung für die Erhaltung der Menschheit» und damit «für den Gang der Geschichte», oder wenn zwanzig Jahre später K.-O. Apel eine «Ethik kollektiver Verantwortung» forderte, aufgrund deren wir «die Zukunftsverantwortung der Menschheit» wahrnehmen könnten.<sup>1</sup> Dergleichen Äußerungen sind einerseits erst nach dem Horror des Holocausts, andererseits aufgrund der Ängste angesichts der Möglichkeit einer ökologisch zerstörten Welt, in der Menschen kaum noch überleben könnten, naheliegend geworden. Sie setzen zwar nicht logisch, aber doch psychologisch voraus, dass etwas völlig unverständlich Grauenhaftes, das sich niemals mehr wiederholen darf, geschehen ist, oder dass es nicht unrealistisch ist anzunehmen, wir Menschen würden selbst den Weltuntergang herbeiführen. Vor den beiden Weltkriegen hatte man Angst höchstens vor einem «Untergang des Abendlandes»<sup>2</sup>, der letztlich nicht mehr gewesen wäre, als das Verlöschen einer Kultur, von der man damals allerdings meinte, sie sei die höchste von der Menschheit bisher erreichte.

Dabei ist freilich nicht einfach zu sagen, was mit Äußerungen wie jenen von Picht oder Apel eigentlich genau gemeint ist. In der heutigen Bedeutung<sup>3</sup> ist «Verantwortung» ein Begriff, der erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufgekommen zu sein scheint und ursprünglich in England (*responsibility*) und seit den 80er Jahren im revolutionären Frankreich (*responsabilité*) mit der Vorstellung verbunden war, man habe als Bürger das Recht, von einer Regierung oder einem Minister zu verlangen, eine Entscheidung zu rechtfertigen bzw. sie abzuwählen, wenn die Rechtfertigung unbefriedigend ist. Zu einem philosophisch relevanten Terminus wurde

NIKOLAUS LOBKOWICZ, geb. 1931, seit 1994 Direktor des Zentralinstitutes für Mittel- und Osteuropäische Studien der Katholischen Universität Eichstätt. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

«Verantwortung» erst im späten 19. Jahrhundert, so wenn z.B. Nietzsche von der «Qual der Verantwortlichkeit» spricht, die dem Menschen durch den «Tod Gottes» zugefallen ist.<sup>4</sup> Und erst nach 1945 wurde die logische Struktur von Aussagen über Verantwortung herausgearbeitet: *jemand* ist verantwortlich *für etwas* gegenüber *jemandem*; und zwar angesichts einer *Urteilsinstanz in bezug auf ein normatives Kriterium im Rahmen eines (Verantwortungs-)Bereiches*. Zudem kann die Zuschreibung einer Verantwortung rein *deskriptiv* (wer hat was verursacht) oder *normativ* (wer ist schuld) verstanden werden. Auch ist offenbar «Verantwortung» ein Familienbegriff im Sinne Wittgensteins, da es sehr verschiedene Arten von Verantwortung gibt.<sup>5</sup>

### 1. Können wir Geschichte «steuern»?

Bei einer «Verantwortung für die Geschichte», mag sie nun vor der Menschheit oder vor Gott sein, ist zunächst und vor allem unklar, wer da eigentlich verantwortlich sein soll. Dass *die Menschheit* für die Geschichte verantwortlich ist, versteht sich in einem gewissen Sinne von selbst; schließlich ist Geschichte, sieht man von Gottes geheimnisvoller Lenkung ab, das Werk von Menschen, eine Folge davon, was Menschen tun oder auch nicht tun. Doch «die Menschheit» ist ein Abstraktum; auch wenn es sinnvoll sein sollte, sie als für die Geschichte verantwortlich zu bezeichnen, kann man sie nicht «zur Verantwortung ziehen». Anders ausgedrückt: es gibt kein «Subjekt der Geschichte» und wenn zuweilen davon gesprochen wird, man müsse endlich erreichen, dass der Mensch aus einem Objekt zu einem Subjekt der Geschichte wird, ist völlig unklar, wie so etwas möglich sein sollte. Geschichte ist etwas, «das geschieht», im Zweifelsfall «geschehen ist», ohne dass wir in der Regel in der Lage wären, genau zu sagen, wer was zu verantworten hat. Gewiss sind Hitler für den Holocaust und Stalin für den Gulag verantwortlich; doch erstens sind solche Ereignisse nicht *die* Geschichte und zweitens sind zahllose andere Menschen teils mitverantwortlich, teils nur Betroffene, teils von diesen und ähnlichen Ereignissen nur höchst indirekt und meist überhaupt gar nicht berührt. Inwiefern soll Eva Braun für den Zweiten Weltkrieg und den Holocaust oder Stalins Tochter Swetlana für dessen Terrorregime verantwortlich sein, geschweige denn ein unbekannter Bauer in Sibirien oder eine Nepalesin, die zu dieser Zeit gelebt hatten?

Die Junghegelianer waren in den ersten fünfzehn Jahren nach Hegels Tod darüber verstört, dass die Wirklichkeit ihrer Gegenwart so gar nicht der Verklärung folgen wollte, die ihr ihr Meister angedeihen ließ. Einer unter ihnen, übrigens der einzige Katholik, der polnische Graf August von Cieszkowski, entwickelte deshalb sieben Jahre nach Hegels Tod eine



«Philosophie der Tat», die von der Möglichkeit sprach, praktisch zu verwirklichen, was Hegel angeblich theoretisch entdeckt hatte. Wie Cieszkowski sich ausdrückte, müssten wir nach Hegel nicht mehr die göttliche Vorsehung jeweils bloß im nachhinein feststellen, sondern könnten, wenn wir seine «Einleitung in die Weisheit der Weltgeschichte»<sup>6</sup> verstünden, deren Vollzieher werden. Was dies praktisch bedeuten würde, ließ der polnische Graf freilich klugerweise offen, weshalb sein Buch bald vergessen war. Im Grunde dachten die meisten Linkshegelianer ähnlich; man müsste, so meinten sie, die erlöste Welt – das von Hegel spekulativ bewältigte Ende der Geschichte – herbeiführen. Als sie merkten, das niemand recht auf sie hören wollte, sondern die Geschichte «ihrer Wege ging», wurden sie, am deutlichsten Marx und Engels, zu historischen Deterministen: die Geschichte sei von «mit eherner Notwendigkeit wirkenden und sich durchsetzenden Tendenzen» und Gesetzen geprägt<sup>7</sup>. Dies hatte für die Marxisten, vor allem später für die Sowjetphilosophie, die peinliche Folge, dass man eigentlich nicht recht wusste, wie man das Schüren und die Durchsetzung von Revolutionen rechtfertigen sollte. Eherne Notwendigkeit muss man sich nicht anstrengen zu verwirklichen, wie man ja auch Naturgesetzen (und der späte Marx verstand seine «historischen Gesetze» in Analogie zu Naturgesetzen) nicht dabei behilflich sein muss, sich auszuwirken.

Heute ist dieser Art historischer Determinismus außer Mode gekommen; im Westen gaben ihn die meisten intelligenteren Marx-Anhänger schon ab etwa 1960 auf. Aber die Vorstellung, man könnte Geschichte wie ein Schiff durch die Wogen steuern, geistert noch immer herum. In einer Weise waren die jüngsten Demonstrationen gegen den Irak-Krieg auch Ausdruck einer solchen Idee: es ist leicht, Schülern und Jugendlichen einzureden, sie könnten etwas verhindern, wenn sich nur hinreichend viele versammeln und wortstark protestieren.

## 2. «Die Geschichte» und die Rolle des Menschen

Doch gerade anhand dieses letzten Beispiels wird deutlich, dass die Vorstellung von einer «Verantwortung für die Geschichte» vielleicht doch einen gewissen Sinn hat. Zwar gibt es kein konkretes Subjekt, das für die Geschichte zur Verantwortung gezogen werden kann. Doch kann man sich als Mitglied z.B. einer Nation oder einer Religionsgemeinschaft dafür verantwortlich fühlen, was unsere Väter, Großväter oder allgemeiner Vorgänger «angestellt» haben, und es ist gewiss nicht abwegig, daran zu erinnern, dass unsere je individuellen Denk- und Verhaltensweisen für die künftige Geschichte von Bedeutung sein könnten. In diesem Sinne hat Johannes Paul II. im Jahre 2000 für die Fehler, ja Sünden um Vergebung gebeten, die die Kirche während der letzten zwei Jahrtausende begangen



hat, und wird von nicht wenigen Juden «den Deutschen» auch heute noch die Schuld am Holocaust angelastet. Auch und gerade, wenn man den Begriff einer «Kollektivschuld»<sup>8</sup> ablehnt, sind diese beiden Beispiele deshalb von Interesse, weil sie an eine Verantwortung für das *Wissen um* die Geschichte bzw. geschichtliche Wahrheit erinnern. Kollektive haben ja die Tendenz, sich unerfreuliche Abschnitte und Dimensionen ihrer Vergangenheit zu verheimlichen oder sie doch wenigstens zu verharmlosen und kritische Analysen als «Nestbeschmutzung» abzulehnen. Sie verhalten sich damit wie Personen, die sich, um ihr Gewissen nicht mehr als unbedingt nötig zu belasten, nicht der Wahrheit stellen wollen, und deshalb allerlei Darstellungsstrategien wählen, um ihr auszuweichen. Oft verlangt es erheblichen Mut, sich angesichts der öffentlichen Meinung zuzugestehen und dann öffentlich auszusprechen, dass etwa Mitglieder der eigenen Nation nicht nur Opfer, sondern auch Täter waren, oder dass selbst höchste kirchliche Autoritäten sich in den Jahren nach 1933 nicht immer so verhalten hätten, wie man aus heutiger Sicht von ihnen erwarten würde. Jüngste Beispiele sind einerseits die für viele qualvolle Diskussion polnischer Intellektueller über die Ereignisse in Jedwabne (wo 1943 Polen hunderte jüdischer Mitbürger in eine Scheune trieben und diese anzündeten), andererseits die Verstörung, die Martin Rhonheimers tapferer Aufsatz in der *Tagespost* vom 22. März 2003 über die Frage ausgelöst hat, ob Pius XI. und Pius XII. wirklich alles ihnen Mögliche getan haben, um den sich anbahnenden Holocaust zu verhindern oder ihm auch nur entgegenzuwirken. Historische Wahrheit ist fast immer komplizierter, als man zunächst meint; aber wenn es um Fehler oder gar Schuld geht, gilt es zuweilen, ihre Komplexität durch ein demütiges Bekenntnis und eine Bitte um Vergebung zu überwinden.

Ähnlich steht es mit der Verantwortung für Künftiges. Die Menschheitsgeschichte wie ein Schiff zu steuern, ist ein unerreichbares Ziel; genauer: es würde die Monstrosität voraussetzen, dass die vielen Menschen zu so etwas wie *einer* Person zusammenwachsen, also z.B. zu einem Organismus von der Art werden, wie von ihm zuweilen missverständlich Teilhard de Chardin gesprochen hat. Aber es gibt mögliche geschichtliche Entwicklungen, von denen wir meinen, wir sollten sie unbedingt verhindern. Dabei muss man nicht einmal gleich an Wiederholungen des Holocausts oder einen selbstverschuldeten Untergang des *homo sapiens* denken. Der an der Hochschule für Philosophie in Liechtenstein lehrende amerikanische Philosoph Peter McCormick hat kürzlich ein Büchlein veröffentlicht, in dem er der Frage nachgeht, wie wir eigentlich als ethisch verantwortliche Denkende mit Hungersnöten, wie ständig von ihnen etwa aus Afrika berichtet wird, umgehen sollen<sup>9</sup>. Sicher gehört es zu unseren Pflichten, den Hungernden z.B. durch Spenden beizustehen. Aber ist es nicht darüber hinaus unsere Pflicht, alles uns Mögliche zu tun, um zu erreichen, dass nicht mehr Tag für Tag



über 15.000 Kinder im Alter von weniger als fünf Jahren an Hunger, Durst und den von ihnen verursachten Krankheiten sterben müssen? Und warum tun wir nicht mehr um zu bewirken, dass unsere Zeitgenossen in hochentwickelten Ländern endlich begreifen, dass Abtreibung Mord ist und man sich nicht vom Arzt einer Todesspritze verabreichen lassen darf, um einem schmerzlichen, oft nur unbequem gewordenen Leben zu entfliehen?

Dies sind Fragen, die von vielen als quälend empfunden werden, und zwar aus mehreren miteinander zusammenhängenden Gründen. Sie sind erstens quälend, weil wir mit ihnen fast täglich in den Massenmedien konfrontiert werden; in unserer Zeit, in der so unendlich viel möglich geworden zu sein scheint wie heutzutage, entsteht beim Fernsehzuschauer fast unweigerlich der Eindruck, etwas mit unserer Epoche sei grundsätzlich schief. Zweitens sind wir aber meist ratlos, wenn wir darüber nachdenken, was geschehen sollte, um die Welt «wieder» ins Lot zu bringen («wieder» in Anführungszeichen deshalb, weil sie ja immer schon aus dem Lot war, nur dass wir dies heute kaum noch zu ertragen scheinen). Genauer: fast jeder von uns weiß recht genau, was geschehen müsste, aber einerseits sind da fast so viele Meinungen wie angeblich Wissende, andererseits «hört ja doch niemand auf uns». Damit ist drittens eine fast unvermeidliche Abstumpfung verbunden, die aber nie restlos ist; im Hintergrund unseres Gewissen taucht immer wieder die Frage auf, ob wir nicht doch etwas tun sollten, tun müssten. Am Ende reden wir uns viertens schlechten Gewissens unter Aufzählung der angeblich Zuständigen heraus: die Caritas, die Bischöfe, die Regierung, die UNO.

### 3. Die Verantwortung des Christen

So ist es denn wohl sinnvoll, sich zu fragen, wie es mit dem *christlichen* Verständnis einer «Verantwortung für die Geschichte» aussieht, aussehen kann, aussehen sollte. Gibt es spezifisch christliche Dimensionen dieser angeblichen oder wirklichen Verantwortung? Kann, muss der Christ sie anders verstehen als etwa ein Atheist?

Da wäre wohl als Erstes darauf hinzuweisen, dass für den gläubigen Christen klar ist, *gegenüber wem* wir eine solche Verantwortung haben. Das Seltsame an der Wendung von einer «Verantwortung für die Geschichte», wie man ihr heute gelegentlich begegnet, ist ja, dass man keine Antwort auf die Frage erhält, wer uns denn da zur Verantwortung ziehen könnte. Sicher nicht die Geschichte selbst, denn nicht nur ist sie keine Person, sondern es scheint auch keinen Sinn zu machen, zu sagen, sie würde von uns etwas erwarten. Vermutlich denken jene, die die Wendung gebrauchen, an die Menschheit; und wenn man sie daran erinnern würde, dass ja auch sie keine Person, sondern eine Abstraktion ist, würden sie wahrscheinlich erwidern:

«dann eben gegenüber unseren Nachkommen». Aber unsere Nachkommen sind jene, *für* die wir Verantwortung haben sollen, und es klingt schon allein sprachlich seltsam, zu sagen, wir seien *gegenüber* unseren Nachkommen *für* sie verantwortlich. Abgesehen davon, dass unsere Nachkommen uns nicht zur Verantwortung ziehen können, wenn wir einmal «das Zeitliche gesegnet» haben werden, ist logisch kaum nachzuvollziehen, dass wir eine Verantwortung gerade ihnen gegenüber hätten. Sie werden ja genauso hinfallige Wesen sein wie wir es heute sind – und sie werden auch von uns nichts erwarten, können uns mit nichts mehr beauftragen.

Dergleichen semantische und logische Probleme hat der Christ nicht. Er muss sein Leben – und deshalb auch das, was er bewirkt oder zu erreichen unterlässt – vor Gott verantworten. Dieser hat ihm, ja allen Menschen laut der *Genesis* schon am Anfang der Schöpfung einen Auftrag gegeben. Der Auftrag mag zunächst recht einfach geklungen haben, nicht mehr als eine Umschreibung des menschlichen Wesens gewesen sein (vgl. *Gen* 1,28), aber Er hat ihn im Laufe der Geschichte immer genauer konkretisiert, durch sein oft fast ungeduldiges Gespräch mit dem sperrigen Volk Israel und schließlich in seiner unüberholbaren Offenbarung in seinem Wort, das «schon im Anfang» bei Ihm war, und dann «Fleisch geworden» ist und «unter uns gewohnt» hat (*Joh* 1,2.14). Letztlich ist es wohl Jesus Christus selbst, vor dem wir uns zu verantworten haben. Wie es am Anfang des Hebräerbriefes heißt, hat Gott «zu verschiedenen Zeiten und auf mannigfache Weise einst zu den Vätern durch die Propheten gesprochen» – und was sollen seine Worte anderes gewesen sein als eine ständig erneuerte Mitteilung, wer Er ist und was Er deshalb von den Israeliten erwartet – und in der Endzeit «durch seinen Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat». Gewiss müssen wir uns im Laufe unseres Lebens auch anderen gegenüber verantworten; aber am Ende ist es immer Gott, vor dem wir verantworten müssen, was wir geworden sind, was wir gemeint, gedacht, getan, erreicht, bewirkt oder nicht bewirkt haben. Eben deshalb rufen wir Gott an, wenn wir etwas Wichtiges und Schwieriges tun, so war in den Einleitungen von Verfassungstexten bis vor kurzem eine *invocatio Dei* üblich.

Aber dass wir im ἐσχάτον τῶν ἡμερῶν τούτων, dem Ziel dieser Tage, einer Endzeit leben, verändert, so scheint es, alles radikal. Die Frage, was aus der Geschichte wird, wohin sie uns Menschen führt, ist spätestens seit der Auferstehung Jesu beantwortet. Schon im Alten Testament, das kein vergleichbares Wort für «Geschichte» kennt, bedeutet das Wort, das wir mit «Sein» übersetzen würden, soviel wie «Wirken» oder «Tun» und zwar letztlich immer Wirken und Tun Gottes. Er, nicht wir Menschen, ist der Herr der Geschichte. Die Kirchenväter werden diese Vorstellung dahingehend fortsetzen, dass Gott uns Menschen erzieht: Geschichte ist «Herstellung



des Heils» (Irenäus), der Weg, auf dem der Logos uns wie ein besorgter Lehrer begleitet (Athanasius), eine «Zeit des Wachstums», in der die Spreu vom Weizen getrennt wird und wir zur Gemeinschaft mit Gott erzogen werden. Noch Herder und Hegels Philosophie der Geschichte werden von dieser Vorstellung zehren. Da ist wenig Platz für den Gedanken, dass wir eine Verantwortung für die Zukunft hätten. Zwar muss jeder von uns seinen Lebensweg vor Gott verantworten, aber wohin die Zukunft führt, haben nicht wir zu entscheiden; Gott wird erreichen, was er sich vorgenommen hat, ob wir mitmachen oder nicht.

Welch ungeheuerer Entlastung im Vergleich zu jenen, die da meinen, wir müssten ganz alleine, in einer Welt und deren Geschichte, in denen nichts von einem Gott zu entdecken zu sein scheint, die Zukunft verantworten. Aber diese Entlastung kann uns dazu verleiten, aus Bequemlichkeit oder auch bloß Ratlosigkeit Gott die gesamte Zukunft so zu überlassen, als ob wir über sie nicht einmal nachdenken müssten. Dabei ist offensichtlich, dass wir vor Ihm eine Verantwortung dafür haben, wie es in der Zukunft weitergeht. Gewiss ist die «Endzeit» eine Zeit des Harrens und Wachens<sup>10</sup>; aber dies bedeutet nicht, dass wir die Hände in den Schoß legen und uns mit einem «Gott wird es schon richten» begnügen dürften. Wenn es zu einer neuen Gestalt des Holocaust kommen sollte, wenn wir zulassen, dass die Folgen der modernen Technologie und des auf Gier aufbauenden Wirtschaftswachstums eines Teils der Welt die Erde unbewohnbar machen, wenn weiterhin Millionen Kinder verdursten und verhungern oder im Mutterleib ermordet werden, wird Gott uns zur Verantwortung ziehen. Man kommt schwerlich umhin, die Perikope des Matthäus-Evangeliums über das Jüngste Gericht (25,31–46) heute auch so zu verstehen, dass wir zu den Böcken auf der linken Seite zählen könnten, wenn wir nur jenen Hungrigen und Dürstenden zu essen und trinken gegeben haben, die uns zufällig über den Weg gelaufen sind oder an die man uns durch einen Spendenaufruf erinnert hat, uns aber weiter keine Gedanken darüber gemacht haben, wie wir eine Weltordnung erreichen könnten, in der Hunger und Durst, Obdachlosigkeit und ungerechte Gefängnisse zur seltenen Ausnahme geworden sind. Johannes Gründel (mit dem man oft nicht einverstanden sein konnte) hatte vermutlich recht, wenn er vor dreißig Jahren schrieb, auch und gerade wir Katholiken sollten unsere «Normenmoral» zu einer «Verantwortungsmoral» weiterentwickeln<sup>11</sup>; und wenn die Deutsche Bischofskonferenz im September 1980 in ihrer Erklärung *Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit* hervorhob, nur wenn die Schöpfung Zukunft habe, habe auch die Menschheit Zukunft, und deshalb von einer «sittlichen Verantwortung» für die Zukunft sprach, war es nicht gerecht, den Bischöfen zu unterstellen, sie kümmerten sich zu sehr um Anliegen der säkularisierten Gegenwart. Tradition ist nicht dasselbe wie traditionelle

Denkweisen; gerade wir Katholiken müssen acht geben, nicht die Fehler jener Zeiten zu wiederholen, in denen fast alles, was der Kirche aus «der Welt» entgegenkam, als Irrweg oder gar *derilamentum*, «alberne Wahnvorstellung»<sup>12</sup> abgelehnt wurde. Der von Paul VI. so bewegt beklagte «Abgrund», der sich in der Neuzeit zwischen der «Kultur der Welt» und dem Evangelium aufgetan hat<sup>13</sup>, verdankt sich ja zu nicht unerheblichem Teil dem Umstand, dass Autoritäten der Kirche oft nicht rechtzeitig erkannt hatten, wie so mancher scheinbarer Irrweg von vermuteten Kirchenfeinden in Wirklichkeit ein entfremdeter Splitter christlicher Überzeugungen war.

#### 4. Gottes Walten und unsere Verantwortung

Dennoch sieht aus der Perspektive des Christen die Verantwortung für die Zukunft anders als in den Augen eines Ungläubigen aus. Die Kirche hat nie den Aberglauben der Neuzeit geteilt, die Geschichte sei nahezu von selbst eine Geschichte auch des moralischen Fortschritts; sie war auch nie wie Kant der Meinung, es gebe einen «verborgenen Plan der Natur», an dessen innerweltlichem Ende der Mensch keine andere Glückseligkeit kennen würde, «als die er sich selbst durch eigene Vernunft verschafft hat»<sup>14</sup>. Immer, zuweilen freilich zu starr und engherzig, sah sie die Zweideutigkeit der neuzeitlichen, am deutlichsten von Hegel vorgetragenen These, die Weltgeschichte sei im Grunde «nichts als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit»<sup>15</sup>. Deswegen teilte sie auch nicht die erregte Enttäuschung der Kriegs- und Nachkriegsgeneration, als sich herauszustellen begann, dass jeder geschichtliche Fortschritt auch Auswirkungen haben kann, die ihn in Frage stellen. Während Autoren wie Horkheimer und Adorno angesichts des Geschehens der Jahre 1933–45 die Aufklärung und damit die gesamte Neuzeit in Frage gestellt sahen<sup>16</sup>, hatte sie immer schon die Worte des *Ersten Johannesbriefes* (5,19) vor Augen, dass «die ganze Welt unter der Macht des Bösen» steht. So ist sie denn wohl auch der Meinung, es spreche wenig dafür, dass sich eines Tages die «Zivilisation der Liebe»<sup>17</sup> weltweit unwiderruflich durchsetzen würde – und trotzdem hält sie alle Gläubigen immer wieder von neuem an, sich für sie einzusetzen. Da sie von der Erbsünde gezeichnet sind, wird nie eine Zeit kommen, in der alle Menschen gut sind. Und dennoch ist der Christ aufgerufen, nach der Wahrheit zu handeln, «damit offenbar wird, dass seine Taten in Gott vollbracht sind» (*Joh 3,21*).

Zu diesem *ποιεῖν ἀλήθειαν*, «die Wahrheit tun», gehört heute ohne Zweifel auch, Entwicklungen zu beobachten, die in der Zukunft Böses bewirken könnten, und ihnen gegebenenfalls entgegenzutreten. Da er eine Verantwortung vor Gott hat, ist diese für den Christen sicher auch schwerwiegender als für jene seiner Mitbürger, die diesen Glauben nicht teilen. Dabei dürfen wir freilich dreierlei nicht aus den Augen verlieren. Erstens,



dass die Gefahren und Probleme der Zukunft sehr wahrscheinlich von denen verschieden sein werden, die wir heute zu sehen bekommen. Ein Beispiel ist die Epidemie SARS: wer hätte vor einem Jahr erwartet, dass sogar in amerikanischen Abendnachrichten des Fernsehens Darstellungen der unheimlichen Verbreitung dieser Krankheit fast die Berichte über den Krieg im Irak überschattet haben? Zweitens mag zwar die Kirche, wie Paul VI. und Johannes Paul II. des öfteren sagten, eine «Expertin in der Menschlichkeit» sein, aber sie hat keine eindeutigen Kriterien dafür, was uns morgen drohen wird. Rückblickend haben wir Schwierigkeiten zu verstehen, wie so mancher deutsche Bischof bis kurz nach 1933 Sympathie für die Bewegung der Nationalsozialisten empfinden konnte; aber wir können leider nicht sicher sein, dass sich Ähnliches nicht wiederholen wird. Echte Gefahren pflegen von einer Seite zu kommen, aus denen sie kaum jemand erwartet. Auch Zeugen des Heils treten ja oft in einer Gestalt auf, die zunächst mehr Misstrauen als Begeisterung hervorruft. Würde er heute wiederkehren, würde Franz von Assisi wahrscheinlich das Odium begleiten, dass er ein verlotterter, linker Grüner ist; viele seiner Zeitgenossen sahen in ihm ja im 12. Jahrhundert einen Waldenser und im übrigen Verrückten. «Irren ist menschlich», und auch der tiefste Glaube bewahrt uns Christen nicht davor, in Angelegenheit der Welt zu irren. Höchstens können wir gegenüber aufflammenden Begeisterungen und Formen der *political correctness* skeptischer sein als unsere Zeitgenossen. Verbunden mit der Sorge um die Wahrheit hat ein Schuss Skepsis gegenüber scheinbar großartigen Zeitströmungen uns Christen immer gut getan – und leider, zumal in den letzten Jahrzehnten, oft gefehlt.

Drittens schließlich ist kaum zu übersehen, dass nicht alle eine Verantwortung desselben Grades tragen. Ein führender Politiker hat für Entwicklungen der Zukunft eine andere, größere Verantwortung als ein Intellektueller, ein Bauer eine andere als der Direktor eines weltweiten Unternehmens. Schon allein deshalb ist es gedankliche Schlamperei zu sagen, *wir* seien für die Geschichte oder auch nur Dimensionen der Zukunft verantwortlich. Intellektuelle gebrauchen dieses Wörtchen «wir» deshalb so gerne, weil sie seit Platon die Politiker dafür beneiden, dass diese das Sagen haben und meist nicht auf gescheite Theorien hören; nur selten (und ungern) denken sie an die Warnung der aristotelischen *Metaphysik*, in Fragen der Praxis seien die Erfahrenen zuverlässiger als die Theoretiker<sup>18</sup>. Aber in gewisser Weise nehmen alle an der Verantwortung für die Zukunft teil. Wenn Johannes Paul II. daran erinnert, dass die Entscheidung für eine Zivilisation der Liebe und gegen eine Zivilisation des Todes in den Herzen jedes einzelnen Menschen wurzelt, mag dies fast naiv klingen. Und doch ist es, denkt man nur ein wenig darüber nach, richtig. Die großen Entscheidungen «jener da oben» sind zumal in Demokratien davon abhängig, was

die πολλοί, die vielen Bürger meinen und denken. Alle, die «im Licht des Glaubens» begriffen haben, «wie sehr die Heilsgeschichte die Geschichte der Befreiung vom Bösen in seiner radikalsten Form sowie die Einführung der Menschheit in die wahre Freiheit der Kinder Gottes ist»<sup>19</sup>, tragen an der Verantwortung für die Zukunft mit, jeder von ihnen dort, wo Gott ihn hingestellt hat, und sei sein Wirkungskreis scheinbar noch so klein. Nicht nur das Gute, wie die Neuplatoniker sagten und die Scholastik es wiederholte, sondern auch das Böse ist *diffusivum sui*, hat die Tendenz und Kraft, immer weitere Kreise zu ziehen, und der Auftrag, den wir erhalten haben, ist, an einer Ausbreitung des Guten mitzuwirken und das Böse daran zu hindern, um sich zu greifen.

### 5. Sich um Klarheit bemühen

Zwei kurze abschließende Bemerkungen. Erstens sollten wir Christen, auch und gerade wenn wir von unserer Verantwortung für Kommendes sprechen, öfter die Worte des *Ersten Thessalonicherbriefes* beherzigen: *omnia probate, quod bonum est tenete*, «prüft alles und behaltet das Gute» (5,21). Wir haben es immer noch nicht richtig gelernt. Ständig lehnen wir Dinge ab, die bei näherem Zusehen bedenkenswert wären, ständig passen wir uns Überzeugungen an, ja laufen ihnen nach, die – blickt man etwas genauer hin – mit unserer Treue zum Herrn kaum zu vereinen sind<sup>20</sup>. Was wir heute – vielleicht mehr den je – benötigen, ist eine «Unterscheidung der Geister» (vgl. *1 Kor* 12,10). Anstatt uns sofort über dies oder jenes zu erregen bzw. es umgehend zu einem zentralen Anliegen der Christenheit zu erklären, sollten wir, was uns als Anliegen der Welt begegnet, nachdenklich prüfen.

Dabei wird sich zweitens wohl herausstellen, dass wir uns so manches Zukunftsanliegen der Welt zueigen machen sollten, anderes – oft heftig – ablehnen müssen, und wieder anderes zu Zukunftspantasien, denen keine reale Möglichkeit entspricht, erklären können. Überdies werden wir entdecken, dass es Zukunftsanliegen gibt, die außer uns Gläubigen niemand wirklich beschäftigen und bei denen wir Jünger Christi die Verantwortung übernehmen müssen, an sie zu erinnern und uns für sie einzusetzen. Um nur ein Beispiel zu nennen, das jene beschäftigen sollte, die an Hochschulen wirken: wir müssen das Tabu brechen, Wissenschaft könne ihre Freiheit nur dann bewahren, wenn sie jederart religiöse Vorstellungen ausklammert. Viele beginnen heute zu entdecken, dass der Fortschritt der Wissenschaft zu einer echten Bedrohung der Menschheit werden könnte. «Wenn Wissenschaft ihre Verpflichtung auf Wahrheit erhalten will, muss sie sich auf eine wissenschaftstranszendierende, die Endlichkeit überschreitende Legitimation und Verpflichtung beziehen»<sup>21</sup>. Gelingt dies nicht, könnte sich eine der



bedeutendsten Errungenschaften der Menschheitsgeschichte in deren größte Katastrophe verwandeln. Marx hatte ohne Zweifel unrecht, wenn er 1859 schrieb, die Menschheit stelle sich immer nur Aufgaben, die sie auch lösen kann<sup>22</sup>; eher schon trifft das portugiesische Sprichwort zu, das Paul Claudel seinem *Seidenen Schuh* voranstellte: «Gott schreibt selbst auf krummen Linien gerade».

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> G.Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung*, Stuttgart 1969, 324ff.; K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt 1988, 200ff.

<sup>2</sup> Vgl. das gleichnamige Buch von Oswald Spengler aus dem Jahre 1923, dazu neuerdings J. Farrenkopf, *Prophet of Decline*, Louisiana 2001, aber auch H.J. Schoeps, *Vorläufer Spenglers*, Leiden 1955.

<sup>3</sup> Luther gebrauchte das Wort noch zur Übersetzung des griech. ἀπολογία, also in der Bedeutung von «Verteidigungsrede», z.B. 1 Petr. 3, 15.

<sup>4</sup> Nachgelassenes Fragment 4 und z.B. *Jenseits von Gut und Böse*, 61.

<sup>5</sup> Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* XI, 569ff. Was Wittgensteins Theorie von «Familien» von Begriffen bzw. Wortbedeutungen betrifft, ist diese eine (weiter nicht analysierte) Verallgemeinerung der klassischen Lehre von der *analogia nominum*, die der amerikanische Aristotelesforscher Joseph Owens C.Ss.R. einmal treffend als *systematic ambiguity* umschrieben hat.

<sup>6</sup> *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin 1838. C. wurde später in seiner Heimat Polen durch eine mehrbändige Analyse sozialer Probleme an Hand der Bitten des «Vater unser» berühmt (*Ojciec nasz*, Paris 1848, Poznan 1870, alle vier Bände erschienen erst 1899–1906; vgl. u.a. A. Liebich, Hrsg., *Selected Writings of A. Cieszkowski*, Cambridge 1979).

<sup>7</sup> Vgl. *Das Kapital*, Vorwort zur ersten Auflage, MEW, XXIII, 12.

<sup>8</sup> Da es wichtige Unterscheidungen enthält, lohnt es heute noch, Karl Jaspers' kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges erschienenen Buch *Die Schuld-Frage* wiederzulesen.

<sup>9</sup> P. McCormick, *When Famine Returns. Ethics, Identity and the Deep Pathos of Things*, Heidelberg 2003.

<sup>10</sup> Vgl. die Texte, auf die die Abschnitte 71/72 des neuen *Katechismus* verweisen.

<sup>11</sup> Kirche und moderne Wertsysteme, K. Forster, Hrsg., *Befragte Katholiken*, Freiburg 1973, 65.

<sup>12</sup> So Gregor XVI. 1832 in der Enzyklika *Mirari* und Pius IX. 1864 in der Enzyklika *Quanta cura* über das Recht auf «Freiheit des Gewissens und der Kulte».

<sup>13</sup> *Evangelii nuntiandi* 20.

<sup>14</sup> *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); *Werke*, ed. Weischedel, VI, 45, 36.

<sup>15</sup> *Werke*, ed. Glockner, XI, 568. Vgl. zur Frage die *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung* v. 22.3.1986, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 70, vor allem Abschnitt 10.

<sup>16</sup> *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947.

<sup>17</sup> Paul VI., *loc.cit.*

<sup>18</sup> *Met. A*, 1, 981 a 14ff.

<sup>19</sup> Vgl. die erwähnte Instruktion der Glaubenskongregation über Freiheit und Befreiung, Abschnitt 97.

<sup>20</sup> Um nur ein einfaches Beispiel aus meinem Fach, der Philosophie, zu geben: wir eignen uns viel zu leicht Teile von philosophischen Entwürfen an, die auch nur im Entferntesten an Metaphysik erinnern (etwa Heidegger) und lehnen zu leichtfertig Gedankengänge von Denkern ab, die deren

Möglichkeit ablehnen. So habe ich etwa nie einen katholischen Autor bemerkt, der anerkannte, dass Sir Karl Popper, etwa in seinem Buch *Das Elend des Historizismus* (Tübingen 1965), einer der besten «Alliierten» in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus war (als ich für ihn vor bald 15 Jahren einen Ehrendoktor der Katholischen Universität Eichstätt veranlasste, erhielt ich Protestbriefe mit dem Hinweis, er sei ein Freimaurer!). Ähnliches erlebte ich in meinen Studienzeiten mit Kant: er galt als *der* Feind, weil er die Möglichkeit der traditionellen Metaphysik verneinte, dabei war er und ist er bis heute einer der wichtigsten neuzeitlichen Verkünder und Verteidiger der Unantastbarkeit der Menschenwürde, sogar mit einer impliziten Metaphysik, vgl. N. Fischer, D. Hattrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, Paderborn 1999. Und kaum ein (deutscher) katholischer Lehrer der Philosophie (im Gegensatz zu amerikanischen Protestanten) hat bemerkt, wie hilfreich z.B. für die Sakramentenlehre die *language analysis* von J.L. Austin sein könnte, geschweige denn die Bedeutung von A.N. Whitehead, der unter den Einfluss von Kardinal Newman eine Zeit lang erwog, Katholik zu werden, für die Begegnung des Christen mit der Welt, wie sie uns die Naturwissenschaften vorstellen, anerkannt.

<sup>21</sup> Gesine Schwan, Präsidentin der Europa Universität Viadrina, in der *Süddeutschen Zeitung* vom 4. Januar 2003, auch *Forschung und Lehre* 2003, 4, 193.

<sup>22</sup> Vorwort von *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW, XIII, 9.



GUY BEDOUELLE · FRIBOURG

## VOM WIDERSTAND ZUR ERNEUERUNG

### *Ordensleben in der Moderne*

Ist der Begriff des «Modernen» wirklich so modern? In seiner Untersuchung zur Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert hat Pater Chenu bei den Philosophen und Theologen des Mittelalters zahlreiche Belegstellen für diesen Begriff gefunden; er selber hat Abälard ohne Zögern zum «ersten modernen Menschen» erklärt. Im 14. und 15. Jahrhundert stand die *via moderna* für die Theologie in krasssem Gegensatz zur *via antiqua*; während sie aber in den Universitäten gewissermaßen das Bürgerrecht besaß, entwickelte sich gleichzeitig eine *devotio moderna*, die völlig neue Charakteristika aufwies: Es entstand eine Form der Spiritualität, die ihrem Wesen nach nicht-klerikal, nicht-liturgisch und nicht ausdrücklich dogmatisch und trinitarisch war, sondern sich an weltlichen, intim-persönlichen, moralischen und christologischen Zügen orientierte.

Für die Historiker begann die Moderne im 16. Jahrhundert mit dem Erscheinen des Humanismus, der protestantischen Reformation und der katholischen Reform. Tatsächlich handelt es sich dabei wohl eher um eine Zeit des Überganges. Die Persönlichkeit eines Luther, aber auch eines Ignatius von Loyola wiesen Züge auf, welche diese Menschen noch deutlich der mittelalterlichen Mentalität zuzuordnen scheinen; gleichwohl erlaubte ihnen eine geniale Wahrnehmungs- und Beobachtungsgabe, die Moderne nicht nur ahnend vorwegzunehmen, sondern sie in gewissem Sinne sogar selber zu errichten. Erasmus oder Calvin wiederum stehen mit ihrer Epoche auf Anhieb im Einklang, der erste dank seiner hohen Intelligenz und seinem Feingefühl für die Fragen der Zeit, der letztere durch seinen ausgeprägten Sinn für eine schon beinahe kartesianische Klarheit.

Und schließlich gibt es noch diesen kultur- und geisteswissenschaftlichen Begriff, den wir, ebenso ungenau wie häufig, mit dem Wort «Moderne» bezeichnen. Er wird auf den Zeitraum zwischen Aufklärung

Guy Bedouelle OP; Professor für Kirchengeschichte an der Universität Fribourg/Schweiz; Präsident des Dominikanischen Studienzentrums von Saulchoir, Paris; (Gründungs-)Mitglied der französischen COMMUNIO. – Die Übertragung aus dem Französischen besorgte Erika Grün.

und Gegenwart angewandt, wenngleich wir darin hin und wieder auch post-moderne Züge zu erkennen vermeinen. Es ist eine Zeit, in welcher die katholische Kirche zwar Verfolgung erlitt, in der sie sich aber auch, und zwar durchaus zugunsten ihrer Gläubigen, an diese Moderne anpassen musste. Sie hat es verstanden, sich dieser Herausforderung in vielen Hinsichten auf eine innovative Weise zu stellen.

Der berühmte Artikel aus dem Syllabus von Pius IX. aus dem Jahre 1864, in welchem die schon quasi zum Dogma erhobene Pflicht der Kirche, «sich mit der modernen Welt auszusöhnen», kategorisch abgelehnt wird, zeugt von diesem Kampf zwischen grundlegenden Prinzipien, der das ganze neunzehnte Jahrhundert, von 1790 bis 1890, durchzieht – von der durch die Französische Revolution erarbeiteten und von Pius VI. vorsichtig verurteilten bürgerlichen Verfassung für die Mitglieder des Klerus bis zu den eher versöhnlichen Akzentsetzungen durch Papst Leo XIII. Diese hundert Jahre werden durch zwei Ereignisse bestimmt, die vor allem durch die Aufmerksamkeit und den Widerhall, den sie erregten, von entscheidender Wirkung waren. Es handelt sich dabei um zwei Texte des Magisteriums. Da ist zum einen die Enzyklika *Mirari vos* von 1834; sie verurteilt die von der Zeitschrift «L'Avenir» in Umlauf gebrachten Ideen, oder genau genommen, die Ideen Lamennais', und unternimmt damit genau wie die Modernen selbst den Versuch, die Grundlagen der Souveränität und der Hierarchie zu verändern. Zum andern ist es der Syllabus von 1864, der, so sieht es die «moderne» öffentliche Meinung, auf dem Konzil von 1870 durch das Dogma der Unfehlbarkeit seine feierliche Ratifizierung erlebt, obwohl er in Wirklichkeit wohl nicht viel mehr als einen Sieg über den Gallikanismus oder die Politik Josefs II. bedeutete.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts führt die doktrinäre Erstarrung, oder vielmehr die vorsichtige Beibehaltung des intellektuellen Status quo, die den Kampf gegen die Moderne kennzeichnet, zu einer Verlagerung des Kampfplatzes von dem Gebiet der politischen Philosophie auf das Gebiet des Dogmas und der Geschichte. Angeblich als Erfindung des Dominikaners Albert Weiss, dieses Vorkämpfers der katholischen Apologetik an der neu gegründeten Universität von Fribourg in der Schweiz, bedeutet das Wort «Moderne» schon an sich eine Denunziation. Eine Generation später, im Jahre 1922, schreibt Jacques Maritain, ganz auf der Linie seines Gönners Léon Bloy, seinen Aufsatz «Antimoderne». Er bringt damit den wahren, nämlich strukturellen Antagonismus zwischen dem modernen Denken einerseits und der kirchlichen Lehre, mitsamt der christlichen Praxis andererseits, zum Ausdruck.

Diese Spannung zwischen Kirche und Moderne manifestiert sich im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte besonders deutlich im religiösen Leben der Orden und Kongregationen, seien ihre Mitglieder nun männlichen



oder weiblichen Geschlechts. Nun lehnt modernes Denken das Ordensleben zwar eindeutig ab, doch kann ein solches Leben sehr wohl als ein Instrument für die fein differenzierende, vielförmige Reaktion der Kirche erscheinen, deren Erfindungsreichtum und Erneuerungskraft in der Großzügigkeit des Christenvolkes wurzeln. Das ist zumindest die These des vorliegenden Aufsatzes, der also eine Position jenseits des Dilemmas «Widerstand oder Unterwerfung» der Kirche gegenüber den Überzeugungen, Werten und Hoffnungen der Moderne bezieht, ja sogar jenseits des vom Zweiten Vatikanischen Konzil angeregten Dialoges mit der Welt. Das Ordensleben, das seine Wurzeln in der frühesten Geschichte der Kirche hat, ist von so fundamentaler Bedeutung für deren Existenz, dass es durchaus dazu dienen kann, die komplexen Beziehungen zwischen Kirche und Modernität zu entschlüsseln.

### *Die Vorgeschichte*

Ohne übertreiben zu wollen, ist vielleicht die Feststellung nicht unnütz, dass die Theologen des 13. Jahrhunderts die Anerkennung der Bettelorden seitens der Kirche wie auch all das, was diese Anerkennung an Neuem, oder wie wir heute wohl sagen würden, an Modernem, ja Revolutionärem mit sich brachte, mit großem Interesse und Feingefühl betrachteten. Sie erkannten sehr wohl, dass sich unter der monastischen oder kanonischen Form (Kutte, Kloster, gemeinschaftliches Leben, Einbeziehung der Öffentlichkeit in die Stundenliturgie) eine ganz andere Art des geweihten religiösen Lebens verbarg, das nun auf die *stabilitas loci* völlig verzichtete. Im Gegenteil, das erklärte Ziel dieser neuen apostolischen Orden war es, zu wandern, auf die Welt zuzugehen, um ihr das Evangelium zu predigen. Das Kloster war nicht mehr dazu da, um für immer in ihm zu verweilen, sondern um zu ihm als einem Ort der Frömmigkeit zurückzukehren, bevor man zu neuen Wanderschaften aufbrach.

Dieser offenkundige Bruch mit dem Mönchsleben, mit welchem Okzident und Orient ja nun schon seit einem Jahrtausend vertraut gewesen waren, wurde von vielen als ein Skandalon empfunden. War dies doch nicht mehr das Leben nach der Regel des Heiligen Benedikt (wie es die Benediktiner oder die Zisterzienser praktizierten) oder nach den Vorgaben der Kartäuserklöster, sondern ein ganz neues Modell, das sich in seinem Selbstverständnis zwar weiterhin auf die Nachfolge der Apostel berief, zugleich aber eine Anpassung an die pastoralen Bedürfnisse einer im Wandel begriffenen Gesellschaft darstellte. Auch waren die Theologen der Universitäten von Paris und Oxford, die ja säkuläre Priester waren, in ihrem Protest gegen die Bettelorden zunächst noch von blankem Neid und dem Widerstand gegen eine Konkurrenz oder gar eine neue Kirchenlehre be-

seelt, doch bald wichen diese Gefühle dem Staunen darüber, dass hier eine ganz andere Form des geweihten Lebens Anerkennung fand, eine Form, der mehr an den Bedürfnissen der christlichen Gesellschaft *ad extra*, als an der persönlichen Heiligung gelegen war. Natürlich ließ auch die Lebensweise mancher Kanoniker, zum Beispiel jener von Prémontré, Saint-Maurice d'Agaune oder Grand Saint-Bernard, gewisse Mischformen zu, doch diese besaßen lediglich lokale Bedeutung und hatten nichts mit den Universitäten zu tun.

Zu einem zweiten Zusammenstoß kam es zur Zeit der Reformation. Man hat Erasmus und Rabelais, die ja selbst auch aus dem Ordensleben kamen, die sarkastischen Angriffe gegen die Mönche und die Frommen lange Zeit sehr übel genommen. Wohl wissend, dass Bosheit und Ironie besser ankommen würden als alle Lobreden auf diejenigen ihrer Freunde, die ein frommes Leben im Kloster führten, mussten sie sich vorwerfen lassen, sie hätten das Ideal des Ordenslebens kompromittiert, indem sie vereinzelte Fälle von Missbrauch und kleineren Vergehen offenlegten. Luther, der die gleiche kritische Linie verfolgte, untermauerte seine Kritik, indem er selbst den frommen Gelübden jegliche Legitimität absprach, da sie seiner Meinung nach dem Evangelium zuwider liefen. Im 16. Jahrhundert gab es zahlreiche protestantische Reformatoren, die ehemals fromme Katholiken gewesen waren, nicht besser und nicht schlechter als die anderen. Und dennoch kamen die beiden schwerwiegendsten Vorwürfe, die das Zeitalter der Moderne dereinst gegen das Ordensleben erheben sollte, nämlich seine Unwissenheit und seine Habsucht, gerade aus den Reihen dieser humanistischen Kritiker, und es ist durchaus nicht sicher, dass diese Vorurteile heute völlig verschwunden sind.

Um unsere Untersuchung auf die Kämpfe und Reaktionen zu beschränken, die in den Jahrhunderten zwischen Aufklärung und Gegenwart stattgefunden haben, unterteilen wir diesen Zeitraum in vier unterschiedliche Phasen (es handelt sich um eine Periodisierung im weiteren Sinne des Wortes). Zwischen 1760 und 1830 lässt sich beinahe überall das Aufkommen von aufklärerischen Vorurteilen gegenüber dem Ordensleben beobachten, die zahlreiche Ordensbrüder und -schwestern zum Martyrium führten, sie zumindest aber zu einem Leben in der Verborgenheit oder zur völligen Aufgabe dieser Lebensweise zwangen. Von 1830 bis 1870 werden die alten Orden wiederhergestellt, und neue Kongregationen erleben einen Aufschwung in einer Gesellschaft, die ihnen gegenüber zwar weiterhin zurückhaltend bleibt, aber einen Katholizismus praktiziert, der ihnen später einmal zum Vorteil gereichen wird. Zwischen 1870 und 1960 nimmt die Verfolgung wieder schärfere Formen an; ist sie auch, abgesehen von den Ländern mit kommunistischem Regime nach 1917, nicht unbedingt lebensgefährlich, so haben Ordensleute doch unter Verachtung und Misstrauen zu leiden.



Nach dem Ersten Weltkrieg erfährt das Ordensleben in Westeuropa eine Wiederbelebung. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sieht es sich immer wieder vor neue Herausforderungen gestellt, deren Lösung in einer unchristlich gewordenen Welt nun von neuen Formen geweihten Lebens in Angriff genommen wird.

### *1760-1830: Die Ablehnung durch die Moderne*

Der Antimonarchismus der Aufklärung, der in den katholischen Monarchien des 18. Jahrhunderts zu beobachten ist, wird durch die Französische Revolution radikalisiert (Napoleon bildet da kaum eine Ausnahme) und nach 1815 auch von den Regierungen der Restauration weiter aufrechterhalten, allerdings nicht ohne einige Zugeständnisse, die für die Pflege der doch recht nützlichen Beziehungen zur Kirche erforderlich sind.

Welches sind nun die Vorwürfe, die seitens der Aufklärung gegen das Ordensleben erhoben werden? Anders als bei Luther sind sie nicht hauptsächlich theologischer Natur, obwohl die Revolution es wie Luther wagt, die heiligen Gelübde abzuschaffen, wenn auch im Namen der Freiheit des Individuums. Diese Vorwürfe sind in erster Linie sozial bedingt. Das kontemplative Klosterleben, das ganz auf das Gebet und die Feier der Liturgie ausgerichtet ist, wird als unnütz, ja sogar als für den sozialen Fortschritt schädlich empfunden. Die Kirchenpolitik Kaiser Josefs II. duldet Klöster nur unter der Bedingung, dass sie sich entweder dem Unterricht oder der Krankenpflege widmen, oder besser noch, dem Dienst an der Pfarrgemeinde, der als einziger in der Lage ist, das moralische Verhalten der Bevölkerung auf einem ausreichend hohen Niveau zu halten, im Grunde also eine soziale Kontrolle der Sitten zu gewährleisten. Doch gerade von dieser Auffassung der Kirche als Sittenwächterin wollte sich das Ordensleben befreien, obwohl es ja gegen Ende des *Ancien Régime* sowohl in der Rekrutierung der Novizen als auch in der Einhaltung der Ordensregeln zahlreiche Mängel gab. Allerdings hat die Politik Josefs II. zur gleichen Zeit den deutschsprachigen Gebieten eine Weltgeistlichkeit von hoher Qualität beschert.

Neben dem sozialen wurde, zweitens, auch ein ökonomisches Argument vorgebracht. Durch den Brauch von Land- und Geldspenden hatten die Klöster riesige Besitztümer akkumuliert, deren Produktivität jedoch den Erfordernissen bei weitem nicht genügte. Den Theoretikern zufolge war es viel besser, sie in dem Maße, wie sie den Klöstern vermacht worden waren, wieder dem Kreislauf des wirtschaftlichen Lebens zuzuführen.

Die Französische Revolution fügte dem eine weitere Beschwerde hinzu, die der ihr eigenen Ideologie entsprach. Sie verurteilte die religiösen Orden, indem sie diese in ihre starre Ablehnung von jeglicher Art organisch gewachsener Gesellschaften miteinbezog, in welchen es zwischen dem ein-

zeln Bürger und Eigentümer einerseits und der Nation andererseits noch zwischengeschaltete Körperschaften gab, was ziemlich genau den Sachverhalt zur Zeit des *Ancien Régime* beschrieb, beruhte dieses doch auf einer endlosen Reihe von Einzelrechten, Pflichten und Privilegien. Die religiösen Orden mussten daher das Los anderer solcher Institutionen wie zum Beispiel der Zünfte teilen, also ausgeschaltet werden, um sich nicht zwischen Kirche und Gläubige stellen zu können.

Vom Standpunkt der politischen Realität sollte man diesen Machtkampf keinesfalls unterschätzen. Einige religiöse Orden waren der aufsteigenden Klasse einfach zu mächtig geworden. Allen voran musste daher der Jesuitenorden bekämpft werden. In den Augen der spanischen und insbesondere der portugiesischen Regierung stellten die Jesuiten mit ihrer Quasi-Souveränität über die Indio-Gebiete in Paraguay nicht bloß eine politische, sondern durch ihre Vorrangstellung im Unterrichtswesen auch eine ideologische Macht dar und waren dank ihrer Schiffahrtsgesellschaften, von welchen einige eine sehr unglückliche Entwicklung nahmen, auch ein durchaus ernstzunehmender wirtschaftlicher Faktor. Der Krieg gegen sie begann mit der Ausweisung der Jesuiten aus den katholischen Königreichen, der dann im Jahre 1773 nach zahlreichen Intrigen und heimlichem Druck das Verbot der Gesellschaft Jesu folgte. Mit dieser letzteren Maßnahme ging eine ganze Ära zu Ende, nämlich die der Katholischen (Gegen-)Reform, der die Jesuiten nicht nur mit glühendem Eifer gedient hatten, sondern deren Nutznießer sie auch waren.

Sowohl die von Josef II. ergriffenen Maßnahmen gegen die österreichischen Klöster als auch die Kommission der Ordensgeistlichen in Frankreich zielten darauf hin, die Klöster zu rationalisieren und ihren Nutzen für die Gesellschaft zu erhöhen. Die Französische Revolution verbot die feierlichen Gelübde und löste diejenigen Klöster oder Kongregationen auf, in welchen diese abgelegt wurden (Februar 1790), um dann, am 18. August 1792, alle sogenannten «religiösen Körperschaften» aufzuheben. Dem Verbot folgten Plünderungen, Kerker, das Leben in der Verborgenheit und gelegentlich sogar die Todesstrafe, deren berühmtestes Beispiel wohl die Hinrichtung der Karmelitinnen von Compiègne im Juli 1794 war.

Durchaus bemerkenswert ist, dass das gegen Ende 1801 zwischen Napoleon und Papst Pius VII. unterzeichnete Konkordat zur Wiederherstellung des religiösen Friedens in Frankreich die religiösen Gemeinschaften mit keinem Worte erwähnt, von denen Napoleon ausschließlich diejenigen von ihnen duldete, die seinen politischen Zwecken zu dienen vermochten: die Sulpizianer, die einen dem Geiste des Konkordats entsprechenden Klerus zu bilden bestimmt waren, die Brüder der christlichen Schulen, deren Aufgabe die Erziehung der Knaben war, die Zisterzienser vom Mont-Cenis oder die Schwestern vom Saint-Bernard, welchen



es oblag, die Reisenden oder die militärischen Truppen zu empfangen, sowie einige Kongregationen, die missionarische Aufgaben hatten.

Natürlich entstehen im Untergrund sehr bald von neuem Schwesterngemeinschaften; und natürlich organisieren sich Priester oder auch Ordensbrüder, um im Verborgenen bessere Tage abzuwarten. Doch die Zeit unmittelbar vor und nach der Revolution wird für lange Zeit ein ganz bestimmtes Bild des Ordenslebens prägen. Die Regierungen sehen in den Ordensleuten Gruppen, die besonderer Kontrolle bedürfen, die vorsichtshalber verboten gehören oder zumindest einer speziellen Gesetzgebung unterliegen sollten. Über dieses Thema kommt es zu einem sich über Jahre hinziehenden Streit zwischen der Kirche und einer öffentlichen Meinung, die davon überzeugt ist, dass Ordensgemeinschaften lediglich ein Überbleibsel des *Ancien Régime* seien und dass diejenigen, die die Revolution überdauert oder eine Neugründung erlebt hätten (wie zum Beispiel die Gesellschaft Jesu im Jahre 1814) nicht viel mehr als Zeugen einer vor-modernen Gesellschaft seien.

### *1830-1870: Eine Alternative zur Moderne*

Wie neuere Untersuchungen zum Anti-Jesuitismus des 19. Jahrhunderts deutlich belegen, steht die Gesellschaft Jesu während dieser Zeit im Zentrum zahlreicher Streitgespräche und Kämpfe. Die Präsenz und das Wirken der Jesuiten in Luzern z.B. führt im Jahre 1847 zu einem Religionskrieg zwischen den protestantischen, von moderner Urbanität geprägten Kantonen und ländlich-katholischen Kantonen, die sich in einem Sonderbund zusammengeschlossen haben. Es gibt (wenn auch geringfügige) militärische Konsequenzen, und die katholische Niederlage im Krieg gegen den Sonderbund führt bei den Schweizer Katholiken, die als Feinde jeglicher Modernität gelten, zu einem Minderwertigkeitsgefühl, das ihnen für lange Zeit zu schaffen machen wird.

Und dennoch gelingt es den Orden im Laufe des 19. Jahrhunderts, sich neu zu gründen oder ihre Position zu stärken. In Frankreich, Belgien und Deutschland verleihen die Benediktiner der klösterlichen Liturgie, dem Gregorianischen Gesang und der Gelehrsamkeit neues Leben. Dabei spielte der Zauber eines idealisierten Mittelalters, das als Symbol für all jene Werte steht, welche die Moderne zu verneinen scheint, eine wichtige Rolle. Auch die Bettelorden tauchen wieder auf, doch die Abhandlung *Lacordaires*, der den Dominikanerorden neu gründet, versetzt in Erstaunen, weil die Dominikaner darin als mit einem besonderen Verständnis für die moderne Gesellschaft ausgestattet erscheinen und weil er sich nicht scheut, die Inquisition anzugreifen, wohl wissend, dass sie eine jener Institutionen ist, die dem modernen Bewusstsein als inakzeptabel gelten. Er steht damit in

Opposition zu all jenen, die glauben, die Rückkehr der Ordensgemeinschaften sei ein Gegenmittel oder eine Alternative zu den von der Französischen Revolution lancierten modernen Ideen. Zur gleichen Zeit ist der Gedanke des Opfers und der Wiedergutmachung der Sünden der Revolution besonders bei den Ordensschwestern allgegenwärtig.

Nun bedeutet das Aufblühen der Ordensgemeinschaften im 19. Jahrhundert tatsächlich eine Alternative, allerdings in dem ganz anderen, positiven Sinne einer neuen Herausforderung. Diese Gemeinschaften werden sich unter ganz unterschiedlichen Formen in allen Ländern vermehren, um den so vielfältigen Bedürfnissen einer im Wandel begriffenen Gesellschaft zu begegnen. Die industrielle Revolution und die durch sie bedingte Abwanderung in die Städte erzeugt so viel Elend, dass die Ordensbrüder und -schwestern sich bald vor die immer dringlichere Aufgabe gestellt sehen, den neuen Industriearbeitern das zu ersetzen, was das Land ihnen vorher zumindest teilweise geboten hatte. Einrichtungen für die Notfallmedizin, Krankenhäuser und Asyle aller Art werden nun meist von den weiblichen Gemeinschaften in Angriff genommen, und wie Don Bosco im Jahre 1854 richtig erkennt, wird der Grundschul- und weiterführende Unterricht eine dringende Notwendigkeit, der er mit der Einrichtung des Salesianerordens zu begegnen versucht. Doch eine Industriegesellschaft hat mit neuen Problemen zu kämpfen. Ein Schüler Lacordaires, Pater Lataste, «erfindet» gewissermaßen im Jahre 1866 die Lebensform der Dominikanerinnen von Bethanien, die es sich zur Aufgabe machen, weibliche Gefangene zu besuchen und ihnen nach der Entlassung bei ihrer Rehabilitation behilflich zu sein. Auch einem besonders charakteristischen Phänomen der modernen Gesellschaft, der Presse nämlich, stellt man sich jetzt: Gegen Ende des Jahrhunderts wird von einigen spezialisierten Kongregationen eine katholische Presse gegründet.

Während die großen Romanciers und die berühmten Historiker der Zeit die Kirche wegen der angeblichen Knechtung der Frau, der Frustration des Zölibats und der Keuschheit verurteilen, werden zahllose Wohltaten erwiesen, Initiativen ergriffen oder Projekte entwickelt, die vielleicht den Stempel des Frömmleutums tragen, der dieser Zeit manchmal anhaftet, zugleich aber einen erstaunlichen Ideenreichtum und praktischen Sinn bezeugen, ganz so, als werde die Kirche niemals darauf verzichten, sich in die verlassensten und schwierigsten Bezirke der modernen Gesellschaft vorzuwagen. Sie tut dies zwar in der herkömmlichen Form des Ordenslebens, aber mit viel Gespür für die Anpassung an neue Situationen.

### *1870-1960: Die Konfrontation mit der Moderne*

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts schmückt sich die moderne Gesellschaft mit dem Ideal der Wissenschaft, und wie nie zuvor kämpft sie gegen Un-



wissenheit und Aberglauben, die, nach der Meinung der heftigsten Gegner der Kirche, das Erbe der Ordensgemeinschaften sind. Im Namen der modernen Kultur wird der Kulturkampf in den unterschiedlichsten Formen geführt. Und wieder werden die Jesuiten, deren Organe (*La Civiltà cattolica*) und – vor allem deutschsprachige – Theologen als die «Drahtzieher» des Sieges der «Mehrheit» des I. Vatikanums zur bevorzugten Zielscheibe der Angriffe. Die Schweizer Verfassung von 1874 enthält eine Reihe von «Ausnahme»artikeln, welche direkt auf die Jesuiten zielen und auf dem gesamten eidgenössischen Gebiet die Gründung von neuen Klöstern verbieten. In Deutschland wird die Gesellschaft Jesu im Jahre 1872 verboten, und in Preußen werden 1875 alle nicht mit der Krankenpflege befassten Orden aufgelöst.

Nach den tragischen Ereignissen der Pariser Kommune von 1871, während derer Priester und Ordensleute standesrechtlich erschossen worden waren, und nachdem die Parteien der republikanischen Linken ihre Macht im Jahre 1879 gefestigt hatten, wurde in Frankreich der Kampf gegen die Kongregationen in mehreren Etappen geführt. Sein Schwerpunkt lag vor allem auf dem Gebiet des Schulwesens. Die republikanische Moderne duldet keine Klosterschulen, da diese angeblich ihren eigenen Werten diametral entgegenstehen würden. Im März 1880 wird die Gesellschaft Jesu in Frankreich aufgelöst, und die Ordensgemeinschaften, die bis dahin geduldet worden waren, müssen sich nun um ihre Autorisation bemühen. Zwar leisten viele Widerstand, doch die Ordensleute, die mit Gewalt ausgewiesen werden, gehen entweder ins Exil oder schließen sich zu ganz kleinen Gruppen zusammen. Aus innerpolitischen Gründen wird jedoch ebenso schnell wie diskret zum Rückzug geblasen.

Doch unglücklicherweise wird diese Diskretion nicht von allen Beteiligten geübt. So ergreifen Angehörige des Ordens der Assumptionisten aus dem Umfeld der Zeitschrift *La Croix* ganz offen Partei gegen den des Hochverrats angeklagten Hauptmann Dreyfus und ziehen die Mehrheit der französischen Katholiken in eine «Affäre», in welcher der Antisemitismus eine ganz wesentliche Rolle spielt. Ihr voreingenommenes Eingreifen führt im März 1900 zur Auflösung dieser religiösen Institution in Frankreich und bereitet den Weg für eine groß angelegte Offensive gegen die Ordensgemeinschaften. Der Angriff erfolgt 1901 in einer höchst beleidigenden Form, nämlich mittels eines der liberalsten Vereinsbildungsgesetze in ganz Europa, von welchem sie ganz gezielt und auf die sorgfältigste Weise ausgeschlossen werden. Die Dinge spitzen sich zu und die Regierung Combe ordnet ihre Ausweisung an, die dann auch ab dem Sommer 1902 vollzogen wird. Absoluten Symbolwert erhält das militärische Vorgehen gegen die Kartäuser, die wegen ihres berühmten Likörs als «handeltreibender Orden» gelten. Sie werden unter dem Hohngelächter zahlreicher Katholiken ver-

trieben. Die Angriffe werden dramatisch, und es beginnt sich ein Bürgerkrieg zwischen den beiden Lagern abzuzeichnen. 1905 wird in Frankreich die Trennung von Kirche und Staat vollzogen. Im darauf folgenden Jahr werden die Karmelitinnen von Compiègne von Papst Pius X. seliggesprochen. Es ist dies eine hoch symbolische Geste.

Doch die antiklerikalen Maßnahmen, die in ganz Europa ergriffen werden, vermögen die Ordensleute nicht aufzuhalten, im Gegenteil, sie machen ihnen Mut für die Missionsarbeit in fernen Ländern. In dieser Zeit der Kolonisierung stellen sich die missionierenden Orden, deren Liebestaten von den europäischen Staaten so verachtet werden, voll und ganz in den Dienst der Verkündigung des Evangeliums in Asien und Afrika. Zwar spielt die Frage der Nationalität in manchen Gegenden, zum Beispiel in Belgisch-Kongo oder in den französischen Kolonien, eine gewisse Rolle; doch für die Ordensleute ist die Loyalität gegenüber den – manchmal sogar antiklerikal eingestellten – Regierungen überhaupt kein Problem.

Unter den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts wird die Kirche insgesamt verfolgt; das Ordensleben ist nun, weil leichter verwundbar, lediglich ein leichter identifizierbares Ziel. Dies gilt in der Sowjetunion für die orthodoxen Klöster ebenso wie im nationalsozialistischen Deutschland oder in der Spanischen Republik, die sich an der Priesterverfolgung beteiligt, und später, nach dem Zweiten Weltkrieg, in den Vasallenstaaten der Sowjetunion, insbesondere in Ungarn und in der Tschechoslowakei.

Zur gleichen Zeit passt sich das Ordensleben in den westeuropäischen Ländern an die dringenden Probleme der entstehenden modernen Nachkriegsgesellschaft an. Die Teilhabe an Elend und Armut, das Sich-Einbringen in die am meisten benachteiligten Schichten der Gesellschaft wird zum vorrangigen Anliegen der Brüder und Schwestern, ganz besonders jener, die aus dem Umfeld Pater Charles de Foucaulds kommen oder jener, die als Arbeiter in der Welt der Arbeiter wirken. Für Pius XII. ist die Gefahr der marxistischen Beeinflussung so groß, dass er äußerst strenge Bedingungen stellt; andererseits gilt das Leben in der Gemeinschaft als ein wichtiges Schutzelement.

In der jüngsten Vergangenheit dringt das Elend der Dritten Welt in das Bewusstsein des Westens. Mutter Teresa gründet 1950 in Kalkutta den Orden der Missionarinnen der Nächstenliebe und 1963 den männlichen Zweig dazu. Auf diese Weise kommt das Ordensleben in enge Berührung mit der modernen Welt, deren Mängel es offenlegt und, häufiger noch, zu heilen versucht.

Ebenso stellen die zahlreichen Säkularinstitute («Weltgemeinschaften» aus geweihten Laien und Priestern), die besonders in den 50er Jahren aufblühen, eine Möglichkeit dar, das Lebensmodell der Ordensgemeinschaften auszuweiten auf die ganz reale Situation in der Arbeitswelt oder in



weltlichen, säkularisierten Bereichen. Und schließlich entsteht zu Ostern 1949 aus einer während des Zweiten Weltkriegs gemachten Erfahrung heraus die Bruderschaft von Taizé, eine ökumenisch orientierte evangelische Gemeinschaft, die dem Ordensleben für Generationen neue und besonders anziehende Züge verleiht. Sie zeigt auf beispielhafte Weise, wie das Ordensleben sich an der Realität der Kirchen zu orientieren vermag.

### *1960-2000: Die zwiespältige Versöhnung mit der Moderne*

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich ausdrücklich mit den Problemen des Ordenslebens beschäftigt. Durch das Dekret *Perfectae caritatis* empfiehlt es allen Ordensgemeinschaften, sich der Rückkehr zu den Quellen, allen voran dem Neuen Testament, aber auch ihrem eigenen Ursprung zu widmen und ihre Verfassungen entsprechend zu erneuern. Die weitaus meisten haben sich dieser Aufgabe auch mit viel Mut und Loyalität gestellt, doch mussten sie das zu einem Zeitpunkt tun, in welchem die religiösen Institutionen die größte Krise seit der Säkularisation und der protestantischen Reformation erleben. Diese Grundstimmung der 70er Jahre musste zu einer schweren Identitätskrise führen, die besonders die neuesten Kongregationen ergriff, also jene, die seit dem 19. Jahrhundert als Reaktion auf die Herausforderungen der Moderne entstanden waren.

In Europa wird in diesen Brüder-, vor allem aber in den Schwesterngemeinschaften das klassische Modell häufig durch eine Säkularisierung des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebensstils erschüttert. Es ist, als habe man sich dieser Aussöhnung mit der modernen Welt, welche das Zweite Vatikanische Konzil kennzeichnet, nur sehr oberflächlich gestellt. Bei abnehmenden Bevölkerungszahlen, deren direkte Folge eine immer geringere Anzahl potentieller Berufungen und deren indirekte Folge auch eine Abwendung der Familien vom Christentum war, sind die Kongregationen oft überaltert und deshalb für den Nachwuchs nur wenig attraktiv geworden. Allerdings ist die geographische Achse gewissermaßen lediglich verlegt, und nicht selten rekrutiert die eine oder andere Ordensgemeinschaft immer mehr Mitglieder aus außereuropäischen Staaten, oder es kommen ihre Oberen aus Kolumbien, Brasilien oder Korea... Damit stellen sie die Katholizität der Kirche unter Beweis. Auch dürfen wir nicht die hohe Anziehungskraft vergessen, derer sich das Ordensleben in den Ländern erfreut, die ehemals einer brutalen, heute aber eher schleichenden Verfolgung ausgesetzt waren bzw. sind. So erfolgten 1989 in Polen viele Aufnahmen in die verschiedenen Ordensgemeinschaften, und in Vietnam ist das auch bis heute so geblieben.

Aber schon sehr bald nach dem Konzil entstand eine Tendenz hin zu den ganz einfachen, quasi unabänderlichen Formen des Ordenslebens, die

auf die eine oder andere Weise die Anforderungen der Moderne mit ihren Herausforderungen verknüpfen. Teils aus dem Bedürfnis sie zu ignorieren, teils um sich ihnen zu stellen, haben diese Gemeinschaften die traditionelle Form der Abkehrung von der Welt gewählt. So erfreut sich das Eremitentum einer Beliebtheit wie noch nie; es wird entweder in aller Einsamkeit oder in Gemeinschaft mit anderen ausgeübt. Nicht zu unterschätzen ist auch das Wiederauftreten schon verschwundener Formen des geweihten Lebens, erloschener Zweige oder längst vergessener Traditionen, die ein religiöser Enthusiasmus wieder ins Leben ruft, zu einer Zeit, da die klassischen oder auch neueren Ordensgemeinden eigentlich ausgedient zu haben schienen.

Andererseits hat auch die charismatische Bewegung neue Gemeinschaften hervorgebracht, die sowohl Einzelne als auch Familien umfassen. Dies bedeutet eine ganz neue Realität für den Katholizismus. Zeit und Erfahrung haben uns gelehrt, zu unterscheiden zwischen solchen Mitgliedern, die durch das Einhalten der drei traditionellen Gelübde ein wahrhaft gottgeweihtes Leben führen, und Mitgliedern anderer Art. Die in den Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil entstandenen Laienbewegungen belegen die hohe Wertschätzung des Laientums seitens des Konzils, das sie gerade dafür besonders befähigt sah, der modernen Gesellschaft christlich zu begegnen; auch innerhalb dieser Bewegungen gibt es inzwischen Zweige, die sich entweder dem Priestertum oder dem Ordensleben widmen.

Diese neuen Gemeinschaften treten nun an die Stelle der althergebrachten, und zwar manchmal wortwörtlich, indem sie sich in deren Räumlichkeiten niederlassen, um sie zu erhalten oder um den Übergang zu verwalten. Es ist wohl noch zu früh zu beurteilen, wie lebensfähig diese neuen Gemeinschaften sind, in welchem Maße sie alle möglichen Proben zu bestehen vermögen oder ob sie in der Lage sind, das richtige Maß an Widerstand gegen die Moderne mit dem Ideenreichtum und der Erfindungsgabe zu verbinden, die unabdingbar sind, wenn sie sich den Herausforderungen, die das Grundmuster der letzten beiden Jahrhunderte sind, überhaupt stellen wollen.

### *Kontinuität und Offenheit*

Manch einem mag es scheinen, dass die jüngsten Erfahrungen auf eine Rückkehr zur ältesten und wahrhaftigsten Form des Ordenslebens, nämlich dem Leben im Kloster, weisen, in welchem eine Gemeinschaft durch ihr Gebet für die Welt bestätigt, dass sich ihre Werte radikal von jenen unterscheiden, welche die Moderne so hoch hält. Wir haben gesehen, daß die moderne Gesellschaft sich an anderen Kriterien orientiert, als das Evangelium sie predigt, und dass sie sich dessen seit langem bewusst ist. Von daher gesehen gibt es eine gewisse Kontinuität in der leisen, aber standhaften



Ablehnung bestimmter moderner Werte, die nicht wirklich dem Evangelium entsprechen. Ohne dieses Element der Auswahl, der Unterscheidung, und manchmal eben auch der Ablehnung gibt es kein Ordensleben. Aussöhnung mit der Moderne bedeutet keineswegs das Einverständnis mit allem, was sie ausmacht. In der einen oder anderen Form muss es immer auch die Dimension des «Rückzugs in die Wüste» geben, die in der Krise nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil irgendwie abhanden gekommen war.

Andererseits könnte die hier nachgezeichnete Geschichte natürlich auch beweisen, dass wir die Forderungen, welche die Moderne erhebt, nicht ignorieren dürfen, sondern viel mehr sie analysieren, sie vor dem Hintergrund des Evangeliums durchdenken müssen. Die unglaubliche Vielfalt an Antworten und Lösungen, die uns das Ordensleben seit der Aufklärung geboten hat, kann nicht untergehen, und der Geist, der sie inspiriert hat, um mit ihrer Hilfe die Kirche an die echten, wenn auch vielleicht manchmal nur dumpf empfundenen Nöte unserer vielgestaltigen, komplexen und so zerbrechlichen modernen Gesellschaft heranzuführen, kann nicht ausgelöscht werden.

Betrachten wir noch einen ähnlich gelagerten Fall: Im Laufe der Geschichte hat die katholische Kirche gegenüber der Kunst als Förderin des Glaubens immer eine bewegliche Haltung bezogen. Wenn sie auch eine sakrale Kunst gefördert hat, wie sie in den ersten fünfzehnhundert Jahren entstanden und weiterentwickelt worden ist, und wenn sie auch weiterhin die Notwendigkeit der Bewahrung der Tradition und des Ideals dieser Kunst verteidigt, so hat sie sich doch immer (wenn auch manchmal mit nur geringem Erfolg) darum bemüht, den Wandel der Ästhetik zu verstehen und nachzuvollziehen, bis hin zu jener Kunst, die als «modern» bezeichnet wird. Anders als die Kirchen des Ostens war sie niemals bereit, die Spontaneität und den Erfindungsreichtum des künstlerischen Schaffens einem einzigen Modell der sakralen Kunst zu opfern, so sehr sich dieses Modell auch bewährt hat.

Unsere historische Skizze ermutigt uns zu glauben, dass das gleiche auch für die Kunst, das Evangelium zu leben, Gültigkeit besitzt, diese Kunst, der das Ordensleben über Jahrhunderte hindurch immer wieder Ausdruck verliehen hat, indem es das Bleibende und die Schönheit des Modells der ersten Jahrhunderte mit den Antworten auf die Herausforderungen verbunden hat, die eine immer noch des Evangeliums bedürftige Welt unablässig aufwirft.

OLIVIER BOULNOIS · PARIS

## WAS GIBT ES NEUES? – DAS MITTELALTER

Ich möchte hier einige Bemerkungen über den Begriff der «Moderne» vorlegen und dabei den Gedanken äußern, dass das Mittelalter nicht *weniger*, aber *anders* modern ist als die sogenannten «modernen» Zeiten. Mein Vorhaben lässt sich somit als ein Kontrapunkt zu der Debatte verstehen, die sich von Hegel bis zum großen Werk von H. Blumenberg, «Die Legitimität der Neuzeit»<sup>1</sup> erstreckt, als ein Beitrag also zu den Auseinandersetzungen am Ende des letzten Jahrhunderts über den Humanismus, den Fortschritt und die Moderne. Dabei werde ich beiläufig einige historiographische Seifenblasen zum Platzen bringen.

### I. WAS IST DIE MODERNE?

Der Ausdruck Moderne verweist erstens auf den Beobachter und besagt schlicht die jeweilige Zeit. Als im 19. Jahrhundert Chateaubriand den Begriff als Gegensatz zu «Altertum» verwendet, charakterisiert er die neuen Zeiten in einem abwertenden Ton als vulgär<sup>2</sup>.

Sodann besagt der Begriff Moderne, bzw. Modernität etwas Absolutes, eine ästhetische und ethische Haltung, das Anstreben von Neuem als einem Wert an und für sich. Baudelaire, der ins Unendliche zu tauchen wünschte, «um darin Neues zu finden», berief sich dafür auf «eine rationale und historische Theorie des Schönen im Gegensatz zu der Theorie des einzig und absolut Schönen». Modernität ist die Art und Weise, in der sich der Geist und seine Werke jeweils in der Geschichte aussagen. «Das Moderne ist das Vorübergehende, Flüchtige, die Hälfte der Kunst, deren andere Hälfte das Ewige und Unwandelbare ist.»<sup>3</sup> Die Moderne bedeutet nicht mehr, wie die Neuzeit im Vergleich zum Mittelalter ein Gegensatz zu anderen Epochen, sondern eine ästhetische Haltung, für die jeder Geschichtsmoment seine eigene Form von Modernität, seine eigene Wahrnehmungsweise der verborgenen Schönheit der Welt hat.

OLIVIER BOULNOIS, geboren 1961, ist Mitherausgeber der französischen COMMUNIO. Er lehrt Philosophie an der École Pratique des Hautes Études in Paris. – Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte August Berz.

In einer dritten Etappe wird der Begriff «Modernität» zu einem Wert, der ein aufästhetisches und ethisches Handeln ausgerichtetes Ziel bestimmt. «Man muss absolut modern sein», sagte Rimbaud (*Une saison en enfer*, «Adieu»). – Bei Rimbaud hatte der Ausdruck jedoch nicht eine humanistische Bedeutung (im Sinne Renans), in ihm lag keinerlei Fortschritts Glaube: Diese Hypothese war an einer früheren Stelle ausgeschlossen worden<sup>4</sup>. Er war keine allgemeine Parole, kein Gebot, sich auf den Vorposten des geschichtlichen Kampfes zu befinden, sondern Ausdruck der Notwendigkeit, sich seinem Schicksal allein zu stellen, der Schrei eines Dichters, der über jede Dichtkunst hinaus voraus drang in tragischer Einsamkeit, nicht einmal im Schutz seiner früheren Werke. – Der Satz Rimbauds wird jedoch von allen Vordenkern des zwanzigsten Jahrhunderts, von denen des Surrealismus, des Marxismus und des Existentialismus, als Losung übernommen. Für die «Vorhut» heißt modern sein, nach immer mehr Modernität zu streben, eine fortwährende Modernisierung, ja eine dauernde Revolution zu wollen. Der Fortschritt selbst wird zum Ziel. In diesem Sinn widersetzt sich die Modernität der Tradition. Sie ist die Umsetzung einer Geschichtsperiode in eine Geisteshaltung, in eine allgemeine Kategorie und ein kulturelles Gebot. In ihr liegt die Eliminierung all dessen, was ihre Entfaltung behindert, insbesondere der zwangsläufig veralteten Institutionen der Vergangenheit. So aufgefasst, führt die Modernität zur Kollusion der künstlerischen, politischen, philosophischen Vorhuten: Damit, dass man im Schönheitsempfinden modern ist, befindet man sich an der Spitze des geschichtlichen Fortschritts, ist man der Vordenker im Dienst der Massen. Die von Sartre gegründete Zeitschrift nennt sich übrigens «Les Temps Modernes» (in merkwürdiger Umkehrung des ironischen Charakters, die diese Formel seit Charlie Chaplins Film «Modern Times» angenommen hat). Das Gebot kann somit dazu dienen, die als reaktionär bezeichneten Schönheitsempfinden und Lehren zu disqualifizieren, ja es kann zu einer terroristischen Parole werden (was Milan Kundera in «Das Leben ist anderswo» aufgezeigt hat). Entwicklung läuft hier auf Nihilismus hinaus, auf einen irgendwie *obligatorischen* Nihilismus, worin der Entwertung der Werte nichts mehr widersteht.

Ist Modernität nur ein ideologischer Slogan oder hat sie eine legitime theoretische Grundlage? Gibt es ein Ideal der Moderne, ein Ideal, das durch den Fortschritt der Geschichte zutage gefördert worden wäre, und doch nicht dem Gesetz des Fortschritts unterstände und nicht mit der Zeit veralten würde? Gibt es einen Modernitätsbegriff, eine Struktur, die der Zerstörungsraserei der Modernisierung entgeht? Das ist die entscheidende Frage, der H. Blumenberg sich in seinem großen Werk gestellt hat. Unter vielgestaltigen Formen setzt der Begriff Moderne voraus, dass das Wesentliche des Modernen in der Neuzeit zustande kommt und dass diese den Höhepunkt der Geschichte bildet, eine Periode, die den heutigen (zeitge-



nössischen) aktuellen Unternehmungen noch ihre ganze Legitimität verschafft. Kurz, er nimmt an, dass wir mit der Neuzeit in die Moderne eingetreten, aus ihr noch nicht herausgekommen sind und dass jedes gültige Denken mit dieser Bewegung gegeben ist.

Für Hegel verweist Modernität auf die Interpretation des Menschen als eines freien Subjekts. Diese Auffassung stützt sich also auf eine entsprechende metaphysische Grundlage, den Primat der Subjektivität: «Wir haben also eigentlich zwei Ideen, die subjektive Idee als Wissen, und dann die substantielle, konkrete Idee; und die Entwicklung, Ausbildung dieses Prinzips, dass es zum Bewusstsein des Gedankens kommt, ist das Interesse der modernen Philosophie. [...] Das Wissen dessen, was für sich frei ist, das ist das Prinzip der modernen Philosophie.» Somit der Schluss: «Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien: erstens die griechische und zweitens die germanische Philosophie.»<sup>5</sup> Das griechische Denken hat die Freiheitsidee konzipiert, das moderne (im Wesentlichen deutsche) Denken hat sie realisiert. Diese Doppelthese fasst die Philosophie als auf den Fortschritt ausgerichtet auf, schließt aber *ipso facto* zwischen den beiden Sternstunden das Bestehen einer mittelalterlichen Philosophie aus.

Wie Blumenberg bemerkt, entsteht die Moderne in einem performativen Akt. Die Einstellung, dass man sich nie an die bestehende Kultur und Wissenschaft halten soll, dass man also modern sein soll, ist damit zur Geburtsstätte der Neuzeit geworden. Das Anstreben von Modernität ist mit der Idee verbunden, «Epoche zu machen», einen Bruch mit der alten Ordnung herbeizuführen, die ohne weiteres als veraltet qualifiziert wird. Aber wer macht mit Modernität Epoche?

## II. NEUHEIT DER NEUZEIT?

Stellen wir zunächst fest, dass Renaissance und Mittelalter korrelative Begriffe sind.

Erstens *geschichtlich*. Ein gewisser A.G. Bussi soll schon 1469 den Ausdruck «*media tempestas*» (Mittelalter) erfunden haben. Damals aber bezeichnet der Begriff nur die neuere Periode. Er erhält seinen begrifflichen Sinn erst im Gegensatz zu «*rinascita*» («*Renaissance*»), einem Ausdruck, der von Vasari 1550 in seinem Werk «*Le vite de' più eccellenti Pittori, Scultori e Architettori*» verwendet wurde. Die Gegenwart erscheint somit als Rückkehr zu einer lichten Antike nach einer düsteren und barbarischen Periode: Der «reaktionäre» (im eigentlichen, nicht im politischen Sinn) Begriff Wiedergeburt ist folglich eine Selbstlegitimation der Künstler und Gebildeten des 16. Jahrhunderts. Es wird dann Sache von Francis Bacon sein, die Theorie aufzustellen, dass das Mittelalter im Gegensatz zur Neuzeit eine Periode der Unwissenheit gewesen sei.

Sodann *logisch*. Merken wir uns: Diese Periodisierung ist nur innerhalb der lateinischen westlichen Welt sinnvoll. Die Idee eines japanischen oder amer-indischen Mittelalters erscheint absurd. Nicht sinnvoller ist es, von einem arabischen oder byzantinischen Mittelalter zu sprechen. Nicht weil diese Kulturen weniger reich als die mittelalterliche Kultur der selben Zeit gewesen wären, sondern deswegen, weil keine dieser Kulturen *das Phänomen der Renaissance aufgewiesen* hat. Von einer «Renaissance» der Literatur und der Künste oder gar der Vernunft kann nicht die Rede sein, ohne dass man *ipso facto* eine finstere Periode postuliert, einen Umbruch in der Übermittlung der Kultur, der Vernunft und der Freiheit oder ein Hindernis gegenüber ihrer Ausbreitung. Und das gilt umso mehr, als es schwierig erscheint, die Verspätung in der Entwicklung dieser Fähigkeiten zu erklären, die im Grunde mit der Natur des Menschen identisch sind. Wieso sollte das natürliche Licht zu seiner Entfaltung das Zeitalter der Aufklärung abgewartet haben? Was hindert die Ratio daran, zu Rationalismus zu erblühen? Man muss also eine Bremse, ein Zurückhaltungsprinzip postulieren, das den Fortschritt an seiner Entfaltung hindert: dazu muss das Mittelalter dienen.<sup>6</sup> Deshalb entsteht die (reale) Renaissance des 16. Jahrhunderts im Akt der Selbstzelebrierung: Sie hat es nötig, ein (mythisches) finsternes Zeitalter zu postulieren, eine Zwischenzeit, die trennt, statt zu einen: das *medium aevum*. Folglich *bedarf* die Neuzeit theoretisch des Mittelalters, um das zu sein, was sie ist.

Und doch war das Mittelalter selbst nur eine lange Reihe von *Renaissancen*: die karolingische Renaissance, die Renaissance des elften Jahrhunderts, die des 13. Jahrhunderts, die dann zur Blütezeit (oder zum Herbst, es kommt wenig darauf an) des italienischen Trecento und Quattrocento führt<sup>7</sup>. Blumenberg zufolge ist diese Erklärung noch eine anachronistische Projektion der Neuzeit, die nach Vorläufern sucht. – Im Gegenteil macht es den Anschein, dass diese Diagnose der Historiker eine Art Wiederentdeckung des Verdrängten ist. Heute kann man nicht mehr sämtliche nachhaltigen Arbeiten über die materielle und quantitative Geschichte ignorieren, wonach das Mittelalter für den Westen eine lange Periode des Bevölkerungswachstums, langsamer Mutation im technischen und gesellschaftlichen Bereich, der Anhäufung von Reichtum gewesen ist – eine Art zunehmender Akkumulation von Kapital. Im intellektuellen Bereich kann man weiter gehen und daran erinnern, dass es keinen rein unabhängigen Ursprung gibt: Es ist Europa eigen, sich stets zu erfrischen, das heißt beim Entdecken anderer Quellen neuen Schwung zu erhalten, dank des Erkennens anderer (griechischer, jüdischer, arabischer) Kulturen wieder aufzuleben. So verstanden ist die Renaissance des 16. Jahrhunderts nur das Ergebnis und die Errungenschaft des ganzen mittelalterlichen Vorhabens. Während aber das Mittelalter nach und nach sämtliche Werke des Aristot-

teles und einige Dialoge Platons gefunden und sich während seines ganzen Verlaufs intellektuell erneuert hat, indem es seine griechischen Quellen fand, kommt es zur Renaissance dann, als die griechischen Quellen mit der Ausgabe sämtlicher Dialoge Platons und der lateinischen Übersetzung der Enneaden Plotins durch Marsilius Ficinus (1492) zur Hauptsache endlich zur Verfügung stehen. Die Renaissance vollendet das intellektuelle Vorhaben des Mittelalters und bringt es zu einem guten Abschluss. Somit liegt zwischen den beiden Begriffen ebensoviel Kontinuität wie Bruch.

Man kann die Diskontinuität ganz einfach leugnen und behaupten, die Renaissance beginne schon im Mittelalter. Und alle neueren geschichtlichen Arbeiten stellen immer wieder Kontinuitäten fest, wo die Autoren des 16. Jahrhunderts eine *Instauratio Magna* (eine große Erneuerung, nach der Formel von Francis Bacon) zu verwirklichen glaubten. In einem anderen Sinn aber setzt selbst unsere Interpretation noch eine radikale Diskontinuität voraus – insofern, als die neue Integration des äußeren (griechischen) Ursprungs für die lateinische Welt eine von Grund auf neue Situation mit sich bringt. «Zwischen dem Fall Granadas und der Zurückgewinnung des griechischen Aristoteles gibt es einen gemeinsamen Punkt: Der Araber und das Arabische (Mensch und Sprache) werden aus dem Erbland vertrieben. Die Bewegung bleibt nicht hier stehen. Die Ausweisung der Juden bedroht Toledo. Es gibt keine *äußere Schuld* mehr. Byzanz ist tot. Griechenland ist da, *intakt*.»<sup>8</sup> Griechenland ist nun ganz integriert, nicht mehr ein ferner Fremder von einst: Man könnte meinen, es werde *wiedergeboren*. Die Renaissance kann Wiedergeburt heißen, weil sie einen direkten Zugang zum ganzen antiken Denken hat und sich von ihm vorbehaltlos inspirieren lässt. Nun aber ist gerade diese *Unmittelbarkeit* (die paradoxerweise am Ende zahlreicher Vermittlungen gewonnen wird) eine neue, dem Mittelalter noch nicht bekannte Situation. Dieses hatte nur über komplexe Vermittlungen (zumal über arabische und hebräische Übersetzungen) Zugang zum griechischen Ursprung.

Somit bleibt der angebliche Umbruch der Neuzeit ein Rätsel. Vor Blumenberg wurden mehrere Erklärungen vorgebracht. Man schrieb den vermuteten Umbruch dem Humanismus zu oder auch der Entdeckung der Menschenwürde; schließlich konnte man ihn dem Protestantismus zuschreiben.

### 1. Der Humanismus?

Der durch die Renaissance eingeleitete Umbruch lässt sich als ein Umbruch innerhalb der Scholastik verstehen. Wenn man unter Scholastik im eigentlichen und der Etymologie entsprechenden Sinn die Gesamtheit der Lehrtätigkeit in den universitären Schulen versteht, die auf einer logischen



Argumentation beruht und in der charakteristischen Form der *quaestio* vorgeht, so wäre die tragende Struktur des scholastischen Denkens unter dem gegensätzlichen Druck mehrerer innerer Kräfte geborsten: «Im Zweifel über das Unternehmen als Ganzes infolge der Veränderung des theologischen Denkens [...] kam es zu einem Sichabkapseln der Theologie (und der Philosophie)»<sup>9</sup>. Als die dominierende Wissenschaft, die Theologie, sich abkapselte, hörte sie auf, das philosophische Unternehmen zu decken. Genauer gesagt: Das durch die Theologie, die Logik und den literarischen Humanismus gebildete Dreieck löst sich auf. Während sich im 15. Jahrhundert eine eigentliche «logische Theologie» entwickelte, hört im 16. Jahrhundert die Logik auf, die Theologie zu gestalten. Deshalb ist sie Zielscheibe sämtlicher Angriffe des Humanismus und wird von Erasmus, Luther, Thomas Morus, Rabelais einmütig verspottet. In der Folge entwickelt sich die Philosophie auf literarischen Grundlagen in Form von Traktaten: Sie wagt sich nicht mehr in eine den sehr strengen Regeln der Logik unterstehende dialektische Argumentation.

Man kann dafür institutionelle Ursachen finden: die Verlegung der Wissensplätze von der Universitäten zu den Höfen (der Fürsten oder Päpste). «Im 15. Jahrhundert bemächtigt sich die Politik der Universität und die Universität der Politik. [...] Der Renaissancephilosoph widersetzt sich dem Professor.»<sup>10</sup> Die Entwicklung einer Philosophie außerhalb der Universität ist in der Tat eines der auffälligsten Merkmale der Philosophie der Renaissance sowie der Neuzeit (denken wir zum Beispiel an Descartes oder Spinoza). Der Niedergang der Scholastik besteht zuerst im Auszug der Philosophen aus der Schule.

Doch hinter dieser Problematik steckt ein Anachronismus der Historiker. Diese legen dem Begriff Humanismus einen anderen Sinn bei, als er in der Zeit, die wir studieren, im 16. Jahrhundert, hatte. Sie projizieren seinen modernen Sinn in ihn hinein, beispielsweise den des Buches von Sartre «L'Existentialisme est un humanisme». – In Wirklichkeit hat selbst das Wort «Humanismus» (im 18. Jahrhundert im Sinn von «Philanthropie» bezeugt) erst im 19. Jahrhundert unter dem Impuls von E. Renan diesen neuen Sinn erhalten, um den «Kult von allem, was des Menschen ist»<sup>11</sup>, zu bezeichnen. Diese Formel verweist undeutlich, aber sehr aufschlussreich auf alles, was dem Menschen und allen Produkten der menschlichen Aktivität eigen ist. Nun aber sprach die Antike von «*humanitas*», von humanistischen Fächern, um die literarischen Disziplinen zu bezeichnen. Der italienische Begriff «*umanista*», der im 16. Jahrhundert nach dem Modell von «*artista*» (Student der Künste, d.h. der Grammatik und der Logik) oder «*jurista*» (Rechtsstudent) geschmiedet wurde, bezeichnete einfach den Logikstudenten oder -lehrer. Aber diese Disziplin existierte schon im Mittelalter. Indem am Ende des 19. Jahrhunderts E. Renan und die Historiker der Renaissance

den modernen Sinn von «Humanismus» einbürgerten, erlagen sie einem doppelten ideologischen Vorurteil: Sie führten das Studium dieser literarischen Studien auf die Renaissance und auf die «Entdeckung» des Adels des Menschen<sup>12</sup> zurück.

Nun ist aber beides falsch.

Es gibt eine Form von mittelalterlichem Humanismus. Bernhard von Clairvaux, ein heftiger Gegner der Scholastik, aber großartiger Stilist, ist ein Beispiel dafür. Das Werk Petrarcas (14. Jahrhundert) bildet dafür einen schlagenden Beweis: Außerhalb der scholastischen Lehrtätigkeit gibt es die Pflege der Geisteswissenschaften; sie wird in den Dienst der ethischen Bildung und des christlichen Glaubens gestellt.<sup>13</sup> Umgekehrt ist der Humanismus nicht das Ganze der Lehrtätigkeit in der Renaissance. Auch die Rechtswissenschaft, die Medizin, die Theologie, die Philosophie gehören dazu. Das Fach der Philosophie bringt eine überreiche Literatur hervor, die von den dem gleichen Vorurteil erliegenden Historikern unterbewertet wird; sie studieren von der Renaissance oft nur den Humanismus und erblicken in der Renaissancescholastik nur ein erfolgloses und unnützes hartnäckiges und zähes Überleben alter Traditionen, das durch die Windrichtung der Geschichte von vornherein weggefedt wird und folglich mit Recht unberücksichtigt bleiben darf. Dieser Unterricht hat jedoch mit einem oft kaum erreichten Reichtum in der modernen Scholastik überlebt, deren bekannteste die jesuitische ist.

Selbst wenn man den Humanismus im ursprünglichen Sinn als Studium der Geisteswissenschaften versteht, erfindet die Renaissance ihn nicht und besteht sie nicht bloß darin.

## 2. Die Menschenwürde?

Der zweite Punkt, von dem bei Renan die Rede ist, verweist uns auf eine weitere «Quelle» des neuzeitlichen Umbruchs: die Bejahung der Würde des Menschen.

Die Geschichte der Ästhetik bietet ein schönes Beispiel für diese Auffassung. Man hat oft gesagt, die Renaissancemalerei richte den Blick des Menschen statt auf den Himmel wieder auf die Erde. Die Maler der Renaissance hätten sich also dazu entschieden, statt das Göttliche das Menschliche zu malen. Diese Auffassung geht auf die Ästhetik Hegels zurück und findet ihren Ausdruck bei gewissen Kunsthistorikern: «Die Kunst wird sich fortan dem Menschen und nicht mehr Gott widmen.»<sup>14</sup> So konnte die bekannte Zeichnung von Leonardo da Vinci, die den menschlichen Körper in einen Kreis und ein Viereck rahmt und seine sämtlichen Proportionen misst, als eine Verherrlichung des menschlichen Könnens gedeutet werden (und sie wurde übrigens in diesem Sinn zum Wahrzeichen der Gesellschaft

*Manpower*). Nun aber ist sie einfach ein Versuch, das alte Problem der Grundgestalt und der Proportionen des Menschen zu lösen (wofür sich übrigens im «Album» von Villard de Honnecourt mittelalterliche Formulierungen finden). Und man braucht nicht an die Wichtigkeit der theologischen Themen im Werk Leonardos zu erinnern. Der Bruch der modernen mit der mittelalterlichen Ästhetik ist viel subtiler.

Die Bejahung der Würde des Menschen ist keineswegs eine Neuheit des 16. Jahrhunderts, sondern so alt wie das griechische Denken; sie wird, wie sich in der Patristik und der mittelalterlichen Theologie zeigt, von der christlichen Theologie übernommen.<sup>15</sup> Die Debatte, die über die Interpretation von Pico della Mirandola entbrannte, erschließt uns mehr die ideologischen Hintergedanken der Interpreten als seine Werke. In Bezug auf den angeblich von Pico vorgenommenen Bruch gab es rationalistische, marxistische, existentialistische Deutungen. Aber Pico ist, was diesen Punkt betrifft, schließlich sehr klassisch. In seine Rede «*De dignitate hominis*» flicht er unzählige philosophische, patristische und scholastische Zitate ein. Er stützt sich auf eine gründliche Lesung der größten scholastischen Theologen (Albert der Große, Thomas von Aquin, Duns Scotus usw., mit Ausnahme Ockhams, das heißt, wiederum, der Logik). Der so geartete Humanismus war keineswegs nur Sache der Humanisten im strengen Sinn, das heißt der Vertreter der «*humaniores litterae*».<sup>16</sup> In Bezug auf diesen Punkt ist also die Alternative zwischen Scholastik und Humanismus falsch. Selbst wenn die Entprofessionalisierung und Politisierung der Philosophie für das Ende des Mittelalters charakteristisch sind, gab es innerhalb der Scholastik doch keinen Zusammenbruch. Die Idee, dass der Humanismus eine von Grund auf neue philosophische Bewegung war, beruht auf einem modernen Missverständnis.

Wie Pico darauf hinweist, wurzelt nach der Bibel die Würde des Menschen darin, dass dieser «nach dem Bild und in Ähnlichkeit» Gottes (Gen 1,26) erschaffen ist. Augustinus unterscheidet diese beiden Begriffe: Bild Gottes besagt sein Wesen und kann nicht verloren werden. Die Ähnlichkeit mit Gott aber geht durch die Sünde verloren und kann durch die Gnade wiederhergestellt werden. Darin liegt eine geschichtliche und dramatische, auf eine Heilslehre ausgerichtete Beschreibung des Menschseins. Die Historiker sind sich nun über die Bedeutung dieser Analyse im Unklaren. Die einen setzen den Akzent auf den Anfang und erblicken darin eine Entwertung der Menschenwürde. So bildet das Opusculum «*De miseria humanae conditionis*» (1195–1196) Lothars von Segni (des späteren Papstes Innozenz III.) ein packendes Gemälde der Schwächen und des Elends des Menschen.<sup>17</sup> Andere aber legen den Akzent darauf, dass dieser Bericht über die Anfänge dazu bestimmt ist, durch eine Erwartung des letzten Ziels mehr als ausgeglichen zu werden, denn die verheißene Würde ist höher als die der



bloßen erschaffenen Natur. – Im Grunde geht es beim Problem um etwas ganz Anderes. Man hat sich zu fragen, welche Analyse dem Phänomen besser Rechnung trägt: eine, die in einer geschichtlichen Analyse den *Zustand der menschlichen Natur* beschreibt, den Stand der gefallenen Natur, die dazu bestimmt ist, eine erlöste Natur zu werden, oder die, welche in einer theoretischen Analyse *das Wesen des Menschen* beschreibt. Eine solche theoretische Definition wird nach anderen Parametern den wesentlichen Teil vom vervollkommnungsfähigen Teil unterscheiden. Indem die Philosophie nach der Wiederentdeckung des Aristoteles den Menschen als *animal rationale* bestimmt, gibt sie dieser allgemeinen Form einen begrifflichen Inhalt, der es ermöglicht, die substantielle Einheit, die Unsterblichkeit, den Gemeinschaftscharakter des Menschen zu denken und seine radikale Freiheit theoretisch zu untermauern.

Der Brauch, diese beiden Deutungsschablonen aufeinanderzulegen, ist ebenso alt wie der, die Philosophie und die Theologie miteinander zu verbinden. Schon im 13. Jahrhundert läuft er jedoch auf eigentlich «moderne» Annahmen hinaus. Die Magister der Artistenfakultät betonen, dass die Menschenwürde sich mit der *perfectio hominis* deckt – ein Begriff, der dem Prolog des Averroës zu seinem Kommentar der «Physik» des Aristoteles (in lateinischer Übersetzung) entnommen ist: Die Vollkommenheit des Menschen besteht in der Aneignung der Geisteswissenschaften, worin die Glückseligkeit liegt; deshalb sind diejenigen, die über dieses Wissen nicht verfügen, nicht eindeutig Menschen.<sup>18</sup> Indem die Artistenmagister diese Bemerkungen von der Nikomachischen Ethik X aus auf dem Weg des Denkens instrumentieren, zeigen sie auf, dass der Mensch seine höchste Glückseligkeit in tugendhaftem Leben und in der Verstandestätigkeit findet. Der große Unterschied zwischen der christlichen und der philosophischen Lösung besteht einfach darin, dass die christliche Glückseligkeit allen verheißen ist, welche die Offenbarung annehmen, während die philosophische Glückseligkeit von den Weisen erlangt wird, also nur von einer kleinen Anzahl nach vielen Anstrengungen und unter großen Irrtumsrisiken, wie der vom hl. Thomas zitierte Maimonides sagte. Das Menschsein des Menschen besteht im Denken. Anhand des Arguments, dass das Wesen des Menschen nur im Verstand besteht, sucht Thomas von Aquin zu beweisen, dass die Seele unsterblich ist und auch ohne den Leib bestehen kann. Andere Autoren des 14. Jahrhunderts, so Ockham und Buridan in der lateinischen Welt und Gersonides in der provenzalischen jüdischen Welt, weisen die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zurück. Zur Zeit der Renaissance wird Pietro Pomponazzi einem solchen Beweis jede Gültigkeit absprechen. Daraus folgt, dass das Niveau, das die Seele zu erreichen vermag, dem Grad des auf Erden erlangten Wissens entspricht – eine allen Lesern Spinozas<sup>19</sup> vertraute These.

Ist es folglich «entschieden modern», die Perfektion oder Würde des Menschen zu bejahen? Das hieße übersehen, dass dieser Beweisgang für eine philosophische Würde im Rahmen einer in der Renaissance überaus reichen theologischen Reflexion über die Würde des Menschen in seiner übernatürlichen Bestimmung erfolgt. Die Variation des humanistischen Subjekts hat eine Struktur und ein Modell: Der Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen. Er ist ein universaler Singulärer, ein Singulärer, den seine Freiheit universal macht. Folglich ist die Transzendenz des Menschen die der Freiheit.

Die bekannte Prosopopie der Rede über «Die Würde des Menschen» legt den Beweis dafür vor: «Ich habe dir, Adam, weder einen bestimmten Platz noch ein eigenes Gesicht noch eine besondere Gabe gegeben, damit du deinen Platz, dein Antlitz und deine Gaben selbst willst, erwirbst und besitzt. Die Natur schließt andere Gattungen in von mir festgelegte Gesetze ein. Du aber, dem keine Grenze gesetzt ist, bestimmst dich selbst durch deinen eigenen Willen, in dessen Hände ich dich gelegt habe. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du das, was die Welt enthält, rund um dich besser betrachten kannst. Ich habe dich weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich gemacht, damit du als Herr über dich selbst deine Gestalt frei vollendest wie ein Maler oder Steinmetz. Du wirst zu niederen Formen wie die der Tiere absinken oder, regeneriert, zu höheren, göttlichen Formen aufsteigen können.»<sup>20</sup>

Diese großartige Schilderung birgt in ihrer humanistischen Eloquenz mehrere metaphysische («scholastische») Lehrsätze: Sämtliche Geschöpfe haben eine Gattung, ein endliches Wesen; jede endliche Gattung ist das Bild einer endlichen Idee in Gott; der Mensch aber ist nicht ein Geschöpf wie die anderen, denn sein Urbild ist nicht eine Idee in Gott, sondern Gott selbst. Somit ist der Mensch durch die Unbestimmtheit seiner Freiheit Bild des unendlichen Gottes. Dank der Freiheit nämlich kann der Mensch mit all den Naturen identisch werden, zu denen er wird, so wie Gott mit allen Wesenheiten, die er sich ausdenkt, identisch ist. Die Freiheit des Menschen macht ihn der Potenz nach zu jeder Natur. Er ist also grenzenlos und kann sich zur ganzen Breite der Transzendentalien erheben: vom winzigsten Gut (dem Schlechten) bis zum erhabenen Gut. Somit wird die Unendlichkeit des Menschen über alles Singuläre und jede partikuläre Geistigkeit hinausgehen. Der uneingrenzbare Mensch ist das Bild des grenzenlosen Gottes.

In seiner schwungvollen neuen Formulierung verpflichtet dieser Text hier drei im Mittelalter völlig klassische Gedanken: Der Mensch entspricht dem Bild Gottes (die Bibel, die Kirchenväter und das Mittelalter sind sich darin einig); mehr die Freiheit als der Verstand kennzeichnet das Wesen des Menschen (Gregor von Nyssa, Bernhard von Clairvaux, Duns Scotus, Ockham); der Mensch hat keine Natur, damit er alle Naturen annehmen kann (Meister Eckhart und Nikolaus von Kues). Wie man sieht, entspricht Pico della Mi-

randola keineswegs dem nihilistischen Bild, das gewisse Interpreten kolportieren. Er fasst die Transzendenz des Menschen nicht in eine rein anthropologische Definition. Die Freiheit des Menschen hat ein Modell, selbst wenn dieses ihm keinerlei Inhalt zuweist. Die Freiheit ist in der Tat Bild Gottes und von nichts anderem. Pico tritt somit nicht für ein skeptisches oder zynisches prometheisches Gehaben ein, sondern hält sich an eine epimetheische Definition der Würde des Menschen. Prometheus ist nur ein Gott unter anderen; einzig Epimetheus ist die Gesamtheit der Menschen. Die Verherrlichung der Würde des Menschen, und gerade derer, die ihm die Freiheit verleiht, wäre also ohne die mittelalterliche Reflexion über die Freiheit nicht möglich.

### 3. *Der Protestantismus?*

Woher kommt also der angenommene Umbruch der Neuzeit?

Es ist wohl klüger, die Probleme systematisch aufzugliedern. Jede Frage, jedes Wissensfach hat beim Gehen seinen eigenen Schritt. Die Philosophie entwickelt sich nicht im gleichen Rhythmus wie die Dreifelderwirtschaft, der Kapitalismus, die Künste und die Literatur. Wenn man nach etwas fragt, was die Verbindung zwischen Philosophie und Theologie angeht (wie z.B. die Frage nach der Menschenwürde), muss man nach einem Bruch in dieser Verbindung suchen. Nun aber war im Element des Denkens eine der wichtigsten Veränderungen seines Rahmens, ja der Bruch des Rahmens, welcher der Philosophie ihre Ausübung ermöglichte, das Aufkommen des Protestantismus.

Die mittelalterliche Theologie stützte sich auf die Harmonie zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und dem Glauben oder auf die zwischen dem natürlichen Verlangen nach Gott und der Glückseligkeit des Gläubigen. Platon, Aristoteles und Cicero entsprechend fand für die meisten Menschen des Mittelalters das Glücksverlangen natürlich seine Erfüllung im Streben nach Gott. Nun aber bestand Luther heftig darauf, dass die philosophische Spekulation zur Erkenntnis Gottes nutzlos sei. Für ihn stehen sie im Gegensatz zueinander: «Der Mensch kann nicht von Natur aus wollen, dass Gott Gott sei; ganz im Gegenteil möchte er selbst Gott sein und wollte, dass Gott nicht Gott wäre.»<sup>21</sup> Am andern Extrem der Moderne hat ein berühmter Lutheraner, Nietzsche, aus dieser Behauptung die letzten Folgerungen gezogen: «Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.» Es bleibt für den Menschen nichts anderes übrig, als entweder Götzen oder einen Übermenschen zu erschaffen: «Könntet ihr einen Gott *schaffen*? [...] Wohl aber könntet ihr den Übermenschen *schaffen*»<sup>22</sup>. Mit der Position Luthers ist der Status der Philosophie im Wissensgebäude auf die Dauer verändert. Aber diese Position wird mit Luther in zahlreichen europäischen Universitäten Fuß fassen.



Doch selbst diese Neuheit hat manche Quellen in der ganzen Theologie des 14. Jahrhunderts, zumal im Nominalismus. Ockham wiederholt immer wieder: «Gott schuldet niemand etwas», und unsere Rechtfertigung schuldet der Natur nichts. Aber dieser Primat der Gnade und eben diese Formel sind nur eine hinter die Integration, Assimilation und Dissolution des Aristotelismus zurückgehende Rückkehr zum Denken Augustins. Die Position Luthers erscheint auch noch da als das Ergebnis des Primats der Theologie über die Philosophie, das heißt einer typisch mittelalterlichen Erkenntnishaltung.

Um einfach die Geschichte des Denkens zu periodisieren und dabei den komplexen Beziehungen zwischen der Philosophie und der Theologie Rechnung zu tragen, könnte man indes für das mittelalterliche Denken zwei theologische Grenzen angeben: Es würde sich zwischen der Entstehung des Islam, nach der die Philosophie mit den drei theologischen Denkhaltungen (mit der jüdischen, christlichen, arabischen) ein Gespräch führen muss, und der Entstehung des Protestantismus abspielen. Von dieser Epoche an nämlich ist das christliche Denken gespalten, eine durch das Autoritätsprinzip nicht behobene Spaltung. Das philosophische und religiöse Denken ist nun zum Teil von den verschiedenen nationalen politischen Mächten abhängig (im Namen des Prinzips «*Cuius regio, eius religio*»). Die Konfrontation mit der Andersheit schließlich geht weiter, in der Form des Orientalismus (der Entdeckung der Sprachen und Kulturen des Orients), der Zeit in und nach dem ethnographischen Vergleich zwischen der westlichen Kultur und den amer-indischen Kulturen (von Vitoria zu Montaigne) dem Raum nach. Die europäische Kultur nimmt ihr modernes (heutiges) Gesicht an: Sie ist nicht mehr *universitas*, sondern auf einmal in bezug auf die anderen Kulturen geteilt, bezogen und weltweit verbreitet.

### III. MODERNITÄT DES MITTELALTERS?

H. Blumenberg gibt sich mit den Kriterien des Humanismus, der Menschenwürde und des Protestantismus nicht zufrieden, sondern lässt die Moderne auf hauptsächlich drei Begriffen gründen, deren Genealogie er großartig nachzeichnet: die Säkularisierung, die positivere Bewertung der Neugier und das Ideal des stets unbegrenzten Fortschritts. Sind diese Grundzüge an und für sich modern?

#### 1. Die Dialektik der Säkularisierung

Die Moderne (als Wesen der Neuzeit) steht stets in einer dialektischen Beziehung zum Mittelalter. «Säkularisierung» bezeichnet diesen Prozess. Während dieser Ausdruck zunächst die Enteignung der Güter des Klerus besagt,

bezeichnet er, auf die intellektuellen Probleme angewandt, den Vorgang, wodurch die Neuzeit unablässig dem Menschen die Güter wiedergegeben hätte, die zunächst die eines ursprünglich religiösen Denkens gewesen waren.

Nun aber ist es keineswegs sicher, dass dieser Begriff die Emanzipation von der Theologie zulässt, wie sie von denen betrieben wird, die ihn auf die Philosophie anwenden. Die Säkularisierung kann stets umkippen. Es wird immer wieder Denker und Historiker geben, die daran erinnern, dass dieser Begriff, der laiziert wurde (denken wir z.B. an die «Menschenrechte»), ursprünglich und rechtens zur Theologie gehört. Nur eine Säkularisierung zu denken, heißt leugnen, dass die Neuzeit ihre eigenen Güter hätte schaffen können, und heißt ihre positive Eigenart ignorieren. – Wird denn der Anspruch, dem Denken und Handeln neue, rationale Grundlagen zu geben, nicht kompromittiert, wenn sich herausstellt, dass die modernen Vorstellungen im Wesentlichen nichts anderes sind als ein Komplex von säkularisierten jüdisch-christlichen Erbstücken? Und umgekehrt: Ist die Vernunft, wenn sie sich auf sämtliche Dimensionen des menschlichen Daseins (auch auf das Leben und das Empfindungsvermögen) erstrecken soll, nicht drauf und dran, ihre eigenen Grundlagen zu untergraben und das Projekt einer vollen Rationalisierung des Lebens zu verunmöglichen? Das ist die Dialektik der Aufklärung, auf die Adorno und Horkheimer aufmerksam gemacht haben: Zum Abschluss gebracht, schlägt das Aufklärungsprojekt in ein romantisches Heimweh nach dem Mittelalter um.<sup>23</sup> – Die Säkularisierung kann also durch das Christentum stets «umgekehrt» werden, indem man den philosophischen Begriffen den Platz gibt, den sie einnehmen oder einnehmen sollten in einer Theologie, die ihres Wesens endlich würdig und auf das ihr Eigene konzentriert ist. Das hat insbesondere ein Theologe wie Voegelin zu denken unternommen; man kann aber sagen, dass die gesamte Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts mehr oder weniger bewusst an dieser Problematik arbeitet.

Auch der Philosophiehistoriker stößt auf diese Schwierigkeit. Beispielsweise insistiert die Metaphysik seit Duns Scotus immer mehr auf der Autonomie der Wesenheiten, die kraft ihrer Unwidersprüchlichkeit ihre Beschaffenheit durch sich selbst besitzen und nicht durch einen göttlichen Entschluss hervorgebracht werden. Im 16. Jahrhundert nimmt ein Theologe wie Vazquez an, dass diese Wesenheiten die gleiche Beschaffenheit behalten würden, selbst wenn Gott nicht existierte oder nicht ihr allmächtiger Schöpfer wäre. Gott ist irgendwie bloß der Zuschauer. Auf den ersten Blick könnte es den Anschein machen, dass in dieser Herausbewegung der Wesenheiten aus dem göttlichen Wissen eine Art Laizierung liege, da dann selbst Gott die Konstitution der Wesenheiten nicht in der Hand habe. Die Schwierigkeit kommt von daher, dass sie von den angesehensten Theologen von damals und nicht von Philosophen herbeigeführt wird: Descartes

tritt gerade für das Gegenteil ein, für die Erschaffung der ewigen Wahrheiten. Es ist somit logischer, darin eine von den Theologen selbst vorgenommene «Enttheologisierung» zu erblicken, um die Vorstellungen aufzugeben, die Gottes in seiner absoluten Transzendenz unwürdig wären. Die Philosophie (und gerade die Logik) verselbständigt sich also im Namen der Theologie. Statt darin eine Säkularisierung zu erblicken, sehen wir in ihr also eine durch die theologische Rationalität selbst erforderte Emanzipation der Vernunft!<sup>24</sup>

Schon ihrem Begriffe nach beruht die Dialektik der Emanzipation auf einem Paradox. Denn das (westliche) Mittelalter ist es, das eine Theorie (und eine Praxis) der Säkularität erfunden hat, indem es in seiner «Zwei-Schwerter-Theorie» die weltliche von der geistlichen Macht getrennt hat (ganz anders als das «Zusammenspiel der Gewalten», das im byzantinischen Reich waltete). Der Säkularisierung, die gerade dasjenige gegen das Mittelalter wendet, was eine seiner größten Einsichten war, wird es nie gelingen, ihm gegenüber seine unendliche Schuld zu begleichen, denn sie verdankt ihm ihr Wesen, ja ihre Existenz.

## 2. Die Neugier und die Wissbegierde

Für H. Blumenberg geht es Descartes darum, «Meister und Eigentümer der Natur»<sup>25</sup> zu werden, das heißt (wenn man die Absicht über den technischen und medizinischen Kontext des Vorhabens von Descartes hinaus sich erstrecken lässt), die Herrschaft über die Natur zu erhalten durch eine mathematisierte Wissenschaft, die in strenger Technik auf ihr Objekt angewandt wird. Er vertritt die Idee, dass im Mittelalter die Wissenschaft nie *um ihrer selbst willen* angestrebt worden sei. Eine solche Einstellung wäre fast einhellig als «nichtige Neugierde» abgetan worden.

Vergessen wir aber nicht, dass das, was das Mittelalter verurteilt, die *nichtige* Neugier ist, das Suchen nach Wissenselementen, die Gott nicht näherbringen können, nach Wissen, das im Vielerlei zerstreut, statt auf die Einheit hinzulenken. Hingegen wird das Studium, die intellektuelle Forschung öfters belobigt. Um 1140 vertritt Hugo von St. Victor die Ansicht, dass alle Menschen zu studieren verpflichtet sind.

«Viele [...], die mehr als notwendig in die Geschäfte und Sorgen dieser Welt verstrickt sind oder Lastern und sinnlichen Vergnügungen frönen, vergraben das gottgeschenkte Talent in der Erde und bestreben sich nicht, aus ihm Weisheit zu gewinnen oder es zu einem guten Werk zu nutzen. [...] Für andere beschränken der Mangel an Geldmitteln oder ein nur bescheidenes Einkommen die Möglichkeit, sich Wissen anzueignen. Unseres Erachtens kann man sie doch nicht gänzlich entschuldigen, denn es gibt viele andere, die unter Hunger, Durst, Entbehrung zur Wissensfrucht gelangen.»



Hugo weist es entschieden zurück, einen Mangel, eine noch so schwierige soziale oder persönliche Situation als Entschuldigung gelten zu lassen. Und das gleiche Werk zieht den Schluss: «Achte keine Wissenschaft gering, denn jede Wissenschaft ist gut [...]. Der besonnene Studierende [...] verachtet nichts Geschriebenes, keine Person, keine Unterweisung.»<sup>26</sup>

Selbstverständlich ist vor dem 17. Jahrhundert noch kein Lob auf die experimentellen Wissenschaften zu erwarten (Roger Bacon bildet eine Ausnahme). Aber die intellektuelle Forschungshaltung wird von den Theologen des Mittelalters in dem Maße geschätzt, wie man denkt, dass jede auf ihren Urgrund ausgerichtete Wissenschaft Gott nahe bringt und ihn besser zu erkennen ermöglicht.

### 3. Die Fortschrittsidee

Einer der Hauptansprüche, den die Moderne erhebt, ist der, als die Epoche zu gelten, welche als erste auf den Fortschrittsgedanken gekommen sei. Blumenberg denkt, dieser Gedanke zeige sich klar bei Pascal, der in «L'Esprit de géométrie» die Ansicht vertritt, die Menschheit schreite allgemein auf die gleiche Weise fort, wie ein Mensch von der Kindheit zum Erwachsenenalter übergehe. Das mittelalterliche Christentum hingegen habe nur eine Spannung zwischen der Eschatologie (als Zurückweisung der Weltzeit) und ihrer Säkularisierung in einer gleichmäßigen, nicht auf den Fortschritt ausgerichteten, sondern (in wachsendem Abstand von ihrem Beginn) immer dekadenteren Zeit gekannt.

Nun aber war die Idee des kollektiven Fortschritts keineswegs neu. Zwar gab es im Mittelalter Gedanken über den Niedergang der Welt (was sich übrigens mit der Philosophie des Aristoteles<sup>27</sup> vereinbaren lässt). Aber auf diesem eher literarischen und philosophischen Hintergrund entstanden auch Theologien der Geschichte, denen zufolge sich die Menschheit stufenweise ihrem Endziel nähert (Joachim von Fiore, Bonaventura, die spirituellen Franziskaner des 13. Jahrhunderts)<sup>28</sup>. Selbst die bekannte Formulierung Bernhards von Chartres: «Wir sind auf den Schultern von Riesen sitzende Zwerge»<sup>29</sup> ist, obwohl in ihr eine Kritik neuester Autoren liegt, eine Bejahung des Fortschritts der Menschheit: Trotz unserer Kleinheit sehen wir weiter als die Menschen von früher.

Vor allem aber bei den ausgeprägt philosophisch denkenden Theologen ist dieses Bewusstsein scharf. Es zeigt sich immer wieder bei Thomas von Aquin. Führen wir beispielsweise den Prolog zu seinem Kommentar zum Buch Ijob an: «Wie man bei den von der Natur erzeugten Dingen nach und nach vom Unvollkommenen zum Vollkommenen gelangt, so ist das auch bei den Menschen in Bezug auf die Erkenntnis der Wahrheit der Fall. Anfänglich haben sie nämlich nur ein bisschen Wahrheit erlangt, dann aber,

Schritt für Schritt, immer mehr Wahrheit. Darum befanden sich anfänglich manche Menschen wegen einer unvollkommenen Erkenntnis in Bezug auf die Wahrheit im Irrtum. Einzelne von ihnen schrieben, da sie die göttliche Vorsehung ausschlossen, alles dem Schicksal oder dem Zufall zu. [...] Doch der Eifer der späteren Philosophen, die scharfsinniger nach der Wahrheit suchten, hat anhand von Anzeichen und einleuchtenden Gründen aufgezeigt, dass die Natur von der Vorsehung bewegt wird.»<sup>30</sup>

Wohlgemerkt: Gerade in Bezug auf ein Problem, das sich (wie das der Vorsehung) im Kreuzungsbereich zwischen Philosophie und Theologie befindet, greift Thomas nicht nach geoffenbarten Beweisstellen. Der Fortschritt geht gänzlich aus dem Scharfsinn der menschlichen Vernunft hervor, die nach und nach in der Entdeckung der Wahrheit weiterkommt. Folglich findet sich auf der philosophischen Ebene der Vernunft ein Fortschritt der Menschheit. Und man fände bei Thomas noch bei vielen weiteren Problemen ein scharfes Wissen um die geschichtliche Entwicklung und um den Fortschritt der Philosophie.

Wie Umberto Eco sagt, hinterlässt die mittelalterliche Kultur «den Eindruck, nie irgend etwas Neues zu äußern. Das ist nicht der Fall. Die mittelalterliche Kultur besitzt einen Sinn für Neuerungen, aber sie gibt sich alle Mühe, ihn unter dem unansehnlichen Kleid scheinbarer Wiederholung zu verstecken (im Unterschied zur modernen Kultur, die sich den Anschein gibt, sie bringe Neues hervor, wenn sie bloß wiederholt).»<sup>31</sup> Das Paradox der neuzeitlichen Kultur ist zweifach: 1. Die Moderne geht aus einer Zivilisationskrise hervor; aber man kann auch sagen, dass sie aus der Krise und der Entwicklung einen Wert macht, was widersprüchlich ist: denn indem sie sich zur Entwicklungsregel jeder Gesellschaft machen will, wird sie selbst zu einer Tradition. 2. Man kann ihre Quelle stets im Mittelalter finden. Der Bruch erscheint als eine Abstraktion, die von den Historikern auf einem kontinuierlichen Boden vorgenommen worden ist. Das Mittelalter bildet also den Mutterschoß des geschichtlichen Fortschritts, eine Periode zunehmender Akkumulation eines Kapitals, das in der Folge Weltgut wird. Le Goff spricht so von einem «langen Mittelalter», das bis zum 17. Jahrhundert reicht. A. Boureau erblickt in ihm «die Schwangerschaftszeit und die Bauperiode des erobernden Europas, die Wiege der Industrieproduktion und der allgemein verbreiteten Austäusche.»<sup>32</sup> Der Begriff Mittelalter ist innerlich mit einer um Europa kreisenden Sicht der Geschichte verbunden. Keine andere Periode, keine andere Gesellschaft hat nach und nach so viele intellektuelle, technische und wirtschaftliche Errungenschaften hervorgebracht, die sich dann nach der Entdeckung Amerikas in der ganzen Welt verbreiten werden: Fortschritte in der Landwirtschaft, Indienstnahme der Kräfte der Tiere, Arbeitnehmerschaft, städtebauliche Entwicklung, Entstehung der Universitäten, des Staates, des Rechts. Doch in kultureller Hin-

sicht ist das Mittelalter weder auf die räumlichen noch die zeitlichen Grenzen beschränkt. Es ging über die räumlichen Grenzen hinaus: Ohne einen dauernden Dialog und eine fortwährende Interaktion mit den arabischen, jüdischen und byzantinischen Kulturen wäre es ganz einfach nicht das gewesen, was es war. Und auch über die zeitlichen Grenzen hinaus: Das Mittelalter lebt beständig von der diskontinuierlichen Zeit der Antike, die brockenweise ausgehändigt, durch zeitweilige Verdunkelungen wieder verloren, in Bruchstücken wiederentdeckt wird.

In Bezug auf die Säkularisierung wie auf die Wissbegier oder den Fortschritt finden wir schon im Mittelalter Anzeichen des intellektuellen «Abhebens» des Westens. Wenn das Mittelalter und die Neuzeit korrelativ sind, dann folglich deshalb, weil das mittelalterliche Ideal in seinen intellektuellen Unternehmungen (wenigstens für eine ganz kleine städtische Schicht) schon *modern* war. Aber verliert dann, wenn es schon eine Modernität des Mittelalters gab, dieser Begriff nicht jegliche Gültigkeit?

#### IV. POSTMODERNE UND PRAEMODERNE – WER IST UNSER ZEITGENOSSE?

Wir könnten uns auf die historiographischen Präzisierungen beschränken, die zwischen Mittelalter und Moderne das Gleichgewicht wiederherstellen. Wir könnten uns damit begnügen, im Mittelalter Spuren der Moderne zu gewahren und in der Moderne eine Schuld gegenüber dem Mittelalter. Aber das wäre noch zu wenig. Es sind zudem die Voraussetzungen zu prüfen, die bei einer solchen Interpretation mitspielen.

##### 1. *Wer ist rational?*

Die erste Voraussetzung besteht in der Suche nach einem mythischen Ursprung. Gleich, ob man nun das Mittelalter unter diesem oder jenem Gesichtswinkel studiert, hängt alles vom Punkt ab, von dem aus man die zeitliche Kontinuität misst. Alle Anfänge sind dazu da, aufgegeben zu werden. Folglich hängt alles davon ab, welchen Anfang man gewählt hat: Wenn man sagt, dass das Urchristentum (oder das mittelalterliche) der absolute Anfang ist, kann man sicherlich nur eine zunehmende Entfernung davon feststellen. Vom mittelalterlichen Christentum ausgehen heißt also, unbewusst eine Zeitskala übernehmen, die sich automatisch als eine Säkularisierung herausstellen wird. Doch in seinen eigenen Augen ist das Christentum nicht der absolute Anfang; seit dem heiligen Paulus bezieht es sich auf eine doppelte Quelle: das Judentum und den Hellenismus<sup>33</sup>. Es folgt seinem Wesen nach an zweiter Stelle. Im Gegensatz zum Islam (für den die wahre Religion Abrahams erst im Koran enthüllt wird) sucht es seine Vorläufer keineswegs als Verfälschungen zu disqualifizieren. (Daher gibt es, um



eine Harmonisierung der Weisheitslehren grundzulegen, den patristischen und mittelalterlichen Mythos, wonach Platon von der jüdischen Weisheit Kenntnis gehabt hätte.) Nur der Integralismus behauptet, das Christentum sei das Ganze und es stamme nur aus sich selbst. Nun aber ist, wie das Christentum ausdrücklich lehrt, die Ankunft Christi die Mitte und das Zentrum der Geschichte, nicht ihr Abschluss noch ihr Beginn. Übrigens erklärt das das christliche Datierungssystem. Die andern Systeme – von der Gründung Athens oder Roms oder von der Erschaffung der Welt an (im Judentum) gehen von einem nicht feststellbaren und stets ungewissen Anfang aus<sup>34</sup>. Für das Christentum liegt das Wesentliche weder im Ausgangspunkt noch im Endpunkt, was seine Beziehung zur Geschichte seltsam macht.

In seinem Unterschied zum Judentum und zum Heidentum betrachtet, erscheint das Christentum als ein von der menschlichen Geschichte verschiedener Moment, der sich zwar an eine präexistierende Kultur und Ethik angliedert, sie aber substantiell ändert. Diese Begegnung ist nicht erst im Mittelalter zustande gekommen, vielmehr hat sie durch die Kirchenväter im Urchristentum stattgefunden. Was das Mittelalter charakterisiert, ist die Konfrontation mit andern monotheistischen Denkweisen (Islam), die bedeutsame Verwendung der Logik, was zur Existenz einer Theologie als Wissenschaft führt, die mit der Philosophie im Dialog und Disput ist. Diese zweifache Dissoziation: die der Philosophie von der christlichen Theologie, und die der christlichen Theologie vom arabischen und jüdischen Denken, ist für das Mittelalter als Reich vielfältiger Denkweisen charakteristisch.

Selbst wenn man Gespür für das hat, was man zwischen den Zeilen jeder europazentrischen Geschichte lesen muss, scheint es nicht notwendig, den Begriff Mittelalter aufzugeben. Die Legitimität dieser Periode lag darin, dass sie sämtliche Denkweisen in Betracht zog, ohne deswegen die tief religiöse Dimension des Menschen zu leugnen. Die Konfrontation zwischen dem Christentum und den Denkweisen ist kein Spiel, bei dem, was der eine gewinnt, dem andern automatisch genommen wird, sondern sie bereichern sich gegenseitig.

## 2. Worin liegt der Sinn?

Die zweite Voraussetzung liegt in unserer Haltung als heutige Beobachter.

Im Bereich der Philosophie wäre es sinn- und zwecklos, das Mittelalter gegen die Moderne auszuspielen. Damit würde man bloß die «moderne» Einstellung auf einen anderen Gegenstand verlagern. Das Mittelalter um jeden Preis «modernisieren» zu wollen, oder «absolut mittelalterlich» sein zu wollen, heißt annehmen, dass die Moderne das Maß aller Dinge sei. Der Begriff Moderne setzt ja stets voraus, dass eine Epoche der Wahrheit näher komme als eine andere. Darin liegt eine finalisierte, auf einen Fortschritt

ausgerichtete Auffassung von Geschichte. Es ist aber sinnlos, das, was in der Geschichte der europäischen Zivilisation quantitativ ganz klar ist, in den Bereich des Denkens (Theologie, Philosophie, Ästhetik, Ethik) übertragen zu wollen. Und warum sollte man in diesem Fall einer Periode den Vorzug vor einer anderen geben?

Hier besteht die einzige kluge Haltung darin, die Fragen systematisch aufzugliedern. Wenn man unter Mittelalter das versteht, was uns trennt, was in den Debatten als Obskurität, Ignoranz und Versäumnis hochgespielt wird, dann ist der Kampf gegen dieses «Mittelalter» – ein Mittelalter, das nicht mehr eine Geschichtsperiode, sondern die Kehrseite unseres selektiven Gedächtnisses ist – eine notwendige Aufgabe jedes Denkens. Und umgekehrt ist das, was aktuell ist, nicht notwendigerweise auch das, was modern ist. Es gibt «heutige» Problematiken, die uns die wahren Debatten verschleiern.

Eine ungezwungene Beziehung zur heutigen Welt kann nicht stattfinden, wenn man nicht nach der Genealogie der «Versäumnisse» forscht, die unsere Epoche charakterisieren. Unzeitgemäße Erwägungen sind zweifellos bedeutsamer und dringlicher, um das Denken aus seiner Schale zu befreien, als Antworten auf falsch gestellte heutige Debatten.

In dieser Genealogie gehört zu jeder ernsthaften geschichtlichen Arbeit eine Periodisierung ihres Gegenstandes. – Beispielsweise hat Alain de Libera in seiner Trilogie über die Universalien diesbezüglich behauptet, das Mittelalter beginne im 16. Jahrhundert und schließe mit dem 19. Jahrhundert. Die moderne Empirismusfrage hat die metaphysische und logische Universalienfrage überdeckt. «Der mittelalterliche Nominalismus, wenigstens der Ockhams, ist nicht eine Philosophie der Ähnlichkeit, und seine Universalientheorie nicht eine Vorwegnahme des klassischen Empirismus.» Und auch: «Die Universalienfrage, die Ockham durchzuarbeiten sucht, ist nicht die von Locke.»<sup>35</sup> Die Frage wird erst im 19. Jahrhundert wieder aufgegriffen werden von Logikern und Metaphysikern wie Bolzano, Meinong und Frege. Das bedeutet, dass das «moderne» Denken als «neues Mittelalter» zu gelten verdient, weil es das ist, das uns von der Frage (der Universalien) trennt. Indem es die Logik verwirft, unterbricht es eine Tradition der Rezeption und des Wiederauflebens des aus der Antike geerbten Problems. Wir sind somit zu einer historiographischen Umkehrung aufgefordert: In Logik und in Metaphysik ist das Mittelalter nicht da, wo man ineint.

Man kann auch der Ansicht sein, dass die moderne Ästhetik dadurch, dass sie für die Darstellung durch das Kunstwerk absolute Genauigkeit fordert, um das 15.-16. Jahrhundert mit der mittelalterlichen Ästhetik bricht und die nichtrepräsentative Problematik der Kunst überdeckt, zu der erst zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts zurückgefunden wird. So ist auch unter dem Gesichtspunkt der Bildtheorien in der Ästhetik das Mittel-

alter moderner, als man annimmt, und das finstere Alter erstreckt sich vom 17. zum 19. Jahrhundert.

Folglich gilt für jeden philosophischen Begriff: ihn erhellen heißt, ihn aus den oberflächlichen Auffassungen schälen, die ihn verhüllen, und von den Verschiebungen trennen, die ihn undeutlich machen. Und nur die wahre philosophische Durcharbeitung der Frage wird ermöglichen, eine Periode entsprechender Verdunkelung wahrzunehmen. Jeder Begriff hat seine Geschichte. Gewisse Begriffe haben ihr eigenes «Mittelalter» – aber dieses deckt sich nicht zwangsläufig mit dem der Historiker.

### 3. *Wer ist zeitgenössisch?*

Eine der großen Chancen des heutigen Denkens ist dadurch gegeben, dass es im Begriff ist, die philosophische Dimension des Mittelalters wieder zu entdecken. Diese Situation ist zweifellos nicht ohne Beziehung zu der gegenwärtigen Situation der sogenannten «postmodernen» Philosophie. Was immer man auch unter diesem sehr vagen Ausdruck versteht, besagt er doch klar das Aufgeben der «modernen» Modelle, des modernistischen Ideals mit seinem historiographischen Gefolge, dem unvermeidlichen Fortschritt. Die Geschichte ist nicht zielgerichtet. Ihre Bewegungen und ihre Wiederkehren lassen sich nicht in einen Sinn der Geschichte integrieren. Es gibt keine geschichtlichen Universalien; die eigenartigen Praktiken lassen sie existieren. Im gesellschaftlichen und ästhetischen Bereich erscheint das Mittelalter den Augen der Historiker schon seit langem nicht mehr als finstere Zeitalter. Neu ist, dass diese Wiederentdeckung sich nun auf die theoretische Ebene ausdehnt. In sämtlichen Sektoren der philosophischen Reflexion, in denen man sich bestrebt, konkrete Fragen, Singuläres durchzudenken, entdeckt man wieder den Sinn und Wert der mittelalterlichen Analysen.

Man muss einen historiographischen Begriff wie «Mittelalter» mit Pinzetten anfassen. Man kann ihn erst als legitim denken, wenn man die der Theorie der Moderne innewohnenden Vorurteile aufgibt. Einzig ein Mittelalter, das um seiner selbst willen studiert wird, nicht als Ursprung der Neuzeit, das heißt ohne Moderne, kann absolut zeitgemäß sein.

Ist die von mir entwickelte Interpretation das Zeichen eines willkürlichen oder reinen Subjektivismus? Keineswegs. Ich verwerfe nicht die These, dass es Wahrheiten gibt, und selbst objektive und rationale universale Prinzipien. Ich gebe auch zu, dass sie sich in der Geschichte aussagen. Ich bin sogar damit einverstanden, dass man jedes Denken, worin wir einen Aufschwung der Rationalität wahrnehmen, als «modern» bezeichnet. Aber ich glaube einfach, dass die Geschichte der Anerkennung dieser Wahrheiten sich nicht erzählen lässt als die eines kontinuierlichen und universalen Fort-



schritts; dass man in der Philosophiegeschichte die zweckbestimmten Kunstgriffe aufgeben muss; dass es Sache des Philosophen ist, für jeden rationalen Begriff zu ermitteln, wie er sich nach und nach gebildet hat, wozu eine der Problematik korrelative Periodisierung gehört. Das verlangt eine lange, geduldige Arbeit, die schwieriger ist als einfach die Anwendung eines historischen Schemas. Aber sie ist notwendig.

Sagen wir es anders: Niemand ist gezwungen, der Gesprächspartner eines anderen zu sein; jedem steht es frei, seine Zeitgenossen zu wählen.

Man braucht nicht modern zu sein, um neu zu sein. Homer ist noch heute neu. Pico de la Mirandola auch. Aber Ockham und Meister Eckhart sind es nicht weniger. Sie sind es anders.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Frankfurt 1988, Verlag Suhrkamp.

<sup>2</sup> «Das Vulgäre, das Moderne des Zolls und des Reisepasses kontrastierten mit dem Gewitter, dem gotischen Portal, dem Klang des Horns und dem Rauschen des Wildbachs» (Mémoires d'Outre-Tombe, Œuvres, Ausg. Garnier, IV, S. 183).

<sup>3</sup> Baudelaire, *Le peintre de la vie moderne*, in: Œuvres complètes, Ausg. Cl. Pichois, Paris 1976, II, S. 685 und 695.

<sup>4</sup> «L'impossible»: «Ich sehe, dass meine Malaisen von daher kommen, dass ich nicht rechtzeitig daran gedacht habe, dass wir im Westen sind. Die westlichen Sümpfe! [...] Doch dachte ich kaum an das Vergnügen, den modernen Leiden zu entgehen.»

Anm. d. Übs.: Während das Deutsche von «Moderne» und «Modernität» spricht, hat das Französische einzig das Wort *modernité*. In dessen Begriffsbestimmung schimmert bald mehr der eine, bald mehr der andere Sinn des Wortes *modernité* durch, weshalb *dieses* bald mit «die Moderne», bald mit «das Moderne» oder mit «Modernität» wiederzugeben ist.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Einleitung II, Der Fortgang in der Geschichte der Philosophie, hg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig 1938, S. 249 und 250.

<sup>6</sup> Dem Denken des 15. Jahrhunderts. Für die gleiche Rolle muss im 18. Jahrhundert für die Aufklärung die Kirche herhalten, dann am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Judentum.

<sup>7</sup> Vgl. G.H. Ladner, Terms and Ideas of Renewal, in: R.L. Benson, G. Constable (Hg.), *Rennaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Mass. Harvard UP, 1982, S. 1–33.

<sup>8</sup> A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, S. 487.

<sup>9</sup> L. Bianchi, E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), Le Cerf, Paris, 1993, S. 143 (*Le Verità dissonanti. Aristotele alle fine del Medioevo*, Laterza, Rom-Bari 1990).

<sup>10</sup> A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, a.a.O., S. 474. 486.

<sup>11</sup> E. Renan, *L'Avenir de la science*, Œuvres III, Paris 1949, S. 809 (um 1848 geschrieben, 1890 veröffentlicht): «Die Religion der Zukunft wird der reine «Humanismus» sein, das heißt der Kult all dessen, was des Menschen ist.» Bemerken wir übrigens, dass der Ausdruck hier nicht die Renaissance betrifft, sondern das Ideal des Menschen *in der Zukunft* meint. Er scheint einen deutschen Wortgebrauch wiederzugeben, der (von 1808 an) verwendet wird, um im Universitätskursus die klassische Kultur zu verteidigen. Für Renan hat das Bewusstwerden des Humanen 1789 mit der Französischen Revolution stattgefunden. Weisen wir darauf hin, dass dieser (westliche) Fort-

schrittsbegriff den Rassismus zum Korrelat hat: «Die Ungleichheit der Rassen steht fest» (Vorwort von 1890, S. 724) und eines Tages zum Abschluss kommen wird: «Dann wird es Zeit sein, innezuhalten» (ebd., S. 723).

<sup>12</sup> Vgl. O. Boulnois, *Humanisme et dignité de l'homme selon Pic de la Mirandole*, Nachwort zu Pic de Mirandole, *Œuvres philosophiques*, Paris, PUF, 1993, S. 293-295.

<sup>13</sup> Vgl. Petrarca, *Sur mon ignorance et sur tant d'autres choses*, éd. et trad. C. Carraud, Jérôme Million, Grenoble 2000 (Ich stütze mich auf mein Vorwort: «Scolastique et humanisme, Pétrarque et la croisée de l'ignorance», S. 5-43).

<sup>14</sup> D. Charles, *Esthétique*, in: *Encyclopaedia Universalis*, Bd. 8, Paris 1996, S. 818f.

<sup>15</sup> Vgl. O. Boulnois, *Humanisme et dignité de l'homme ...*, Postface à Pic de la Mirandole, *Œuvres philosophiques*, a.a.O., S. 316-323.

<sup>16</sup> Vgl. insbesondere E. Garin, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in: *La Rinascita* 1 (1938), S. 102-146; H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, *Études et discussions*, Paris 1974.

<sup>17</sup> Vgl. dazu z.B. E. Faye, *Dignité de l'homme* (Philosophie), in: *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, S. 418-419.

<sup>18</sup> Vgl. Averroës, *Aristotelis Opera cum Averrois Commentaria*, Bd. IV, *De Physico auditu*, Prologus, Venedig 1572, f° 1.

<sup>19</sup> Vgl. insbesondere: *Ethik V*, Prop. 29, in: *Ausg. C. Gebhardt*, Bd. II, S. 37; ferner: A.-H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1936; S. Nadler, *Spinoza's Heresy: Immorality and the Jewish Mind*, Oxford, University Press, 2002.

<sup>20</sup> Pico della Mirandola, *Œuvres philosophiques*, S. 5-7.

<sup>21</sup> M. Luther, *Disputatio contra scolasticam theologiam* (1517), *These 17* (Weimarer Ausgabe, I, 225, S. 1).

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, II, *Auf den glückseligen Inseln*.

<sup>23</sup> T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, *Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido, 1947.

<sup>24</sup> Ich gestatte mir, hier auf J.-C. Bardout et O. Boulnois (Hg.), *Sur la Science divine*, Paris, PUF, 2002 zu verweisen.

<sup>25</sup> *Discours de la méthode VI* (Adam-Tannery, VII, S. 62).

<sup>26</sup> *Didascalion*, Vorwort, *Ausg. Ch.H. Buttner*, *Didascalion*, *De studio legendi: A Critical Text*, The Catholic University Press, Washington DC 1939; hier nach der französischen Übersetzung von M. Lemoine, *L'Art de lire*, Cerf, Paris 1991, S. 61 und 146).

<sup>27</sup> Vgl. *De Caelo* I, 2, 269a 19-20: «Das Vollkommene ist früher als das Unvollkommene»; *Politik II*, 5, 1264a 3: «Fast alles ist schon gefunden worden.»

<sup>28</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München-Zürich 1959; D. Burr, *The persecution of Peter Olivi*, The American Philosophical Society, Philadelphia (USA) 1976.

<sup>29</sup> Johannes von Salisbury, *Metalogicon III*, 4, *Ausg. J.B. Hall*, K.S.B. Keats-Rohan, Turnhout 1991, S. 116.

<sup>30</sup> *Expositio super Iob ad litteram*, Rom 1965, *Ausg. A. Dondaine* (*Opera omnia XXVI*), S. 3. Dieser Text wurde kommentiert von G. Dahan, *Ex imperfecto ad perfectum. Le progrès de la pensée humaine chez les théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle*, in: E. Baumgartner, L. Harf-Lancner (Hg.), *Progrès, réaction, décadence dans l'occident médiéval*, Genf, Droz, 2003, S. 171-184.

<sup>31</sup> Umberto Eco, *Arte e Bellezza nell'estetica medievale*, Mailand, Bompiani, 1987; franz. Übs. *Art et Beauté dans l'esthétique médiévale*, Paris, Grasset, 1997, *Introduction*, S. 12.

<sup>32</sup> A. Boureau, *Moyen Âge*, in: *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, S. 950-953.

<sup>33</sup> Vgl. R. Brague, *Europe, La Voie romaine*, Paris, Critérion 1993.

<sup>34</sup> Vgl. H. Meier, *La Chronologie chrétienne, Un temps dans le temps?*, in: C. Michon (Hg.), *Christianisme, Héritages et destins, Actes du colloque «2000 ans après quoi?»*, Paris, Poche, 2002, S. 11-28.

<sup>35</sup> A. de Libera, *La Querelle des Universaux*, Paris, Seuil, 1993, S. 19, dann S. 448.

VOLKER KAPP · KIEL

## CHRISTLICHE GESTALTEN IN DER MODERNEN FRANZÖSISCHEN LITERATUR

Die französische Literatur hat sich im 20. Jahrhundert intensiv mit dem Christentum auseinandergesetzt. Stärker als anderswo haben sich Dichter und Romanciers bemüht, christliche Vorstellungen als Antwort auf spezifische Problemstellungen der Moderne zu begreifen. Im Gegenzug zur radikalen Abkehr vom Glauben in der Moderne zeichnet sich eine katholische «Renaissance» ab, die Charles Péguy in einem Brief vom 22. September 1912 als Alternative zu der vom Sozialismus propagierten «Revolution» versteht<sup>1</sup>. Wie im politischen Denken, so ist auch in der literarischen Ästhetik eine dezidiert christliche Antwort auf die Herausforderung der Moderne zu beobachten. Paul Claudel versteht Rimbaud als prophetischen Seher und findet einen Weg von Mallarmés Kult der absoluten Poesie zu einer christlichen Dichtung, bei der Mallarmés Ästhetisierung des Opfergedankens in der Hinwendung zur Liturgie der Messe und sein Konzept einer «reinen Dichtung» (*poésie pure*) in der Vorstellung des göttlichen Logos aufgehoben wird. Georges Bernanos antwortet auf die Krise der Wertvorstellungen im Gefolge des ersten Weltkrieges. Er findet zwar die klerikalen Kreise unerträglich und den etablierten Katholizismus durch sein Paktieren mit der Gesellschaft verlogen. Seine Gesellschaftskritik ist also auch eine Kirchenkritik, doch erhebt er den Pfarrer von Ars zum Modell für seine bedeutenden Priestergestalten; Therese von Lisieux erscheint «als ein von Gott für eine Weltstunde eigens zubereitetes Bild der göttlichen Wahrheit und Offenbarung»<sup>2</sup>. Für Péguy besitzt Jeanne d'Arc eine analoge Bedeutung, denn sie steht nach seiner Meinung am einmaligen «Kreuzpunkt von Kirche und Welt, geistlicher und weltlicher Aktion»<sup>3</sup>. Die Heiligen sind für beide Autoren Leitbilder im Ringen um die Selbstbestimmung des Menschen innerhalb der Moderne. Wie deuten sie die Heiligen?

*VOLKER KAPP, geb. 1940 in Lörrach. Studium von Romanistik und Theologie in Freiburg i. Br. und Paris. 1970 Promotion mit Dissertation über die «Fünf großen Oden» von Paul Claudel. 1980 Habilitation mit einer Arbeit über den «Télémaque» von Fénelon. Seit 1992 Professor für Romanische Philologie an der Universität Kiel.*



Claudel lässt in der zweiten Szene des vierten Tags seines «Seidenen Schuhs» seinen Protagonisten Rodrigo zum Maler von Heiligenbildern werden, auf denen er diese wie gewöhnliche Menschen darstellt. Ein spanischer Aristokrat fordert empört, sie wie Velazquez, Overbeck oder Leonardo da Vinci mit den hohen Mitteln der Kunst zu etwas Ehrwürdigem zu verklären. Rodrigo verhöhnt darauf hin die Heiligenbilder der großen Maler, die immer nur Respekt heischen, denn «Respekt schuldet man einzig den Toten, aber nicht den Dingen, mit denen wir umgehen, die wir täglich brauchen!»<sup>4</sup>. Claudels Gedichtsammlung «Heiligenblätter» sieht denn auch das Entscheidende an der Heiligkeit im Alltäglichen, wenn etwa «Die Heilige Teresa» deswegen «unerquicklich» erscheint, weil sie all die lieb gewordenen Gewohnheiten eines «normalen» Lebens hinter sich lässt und damit wahre Kreativität als Kern christlicher Existenz vorlebt. In diese Sammlung nimmt er seine «Hymne zum sechshundertsten Todestag Dantes» auf, obwohl der Dichter der «Göttlichen Komödie» nie heilig gesprochen wurde. Seine Gedichtsammlung «Die Messe fernab» spricht im Gedicht «Wandlung» Rimbaud als «Dichter ohne Priestergewalt» an, weil Claudel bewusst zentrale Anliegen der Moderne mit Kerngedanken des Christentums konfrontieren möchte.

Claudel wird häufig als verspäteter Nachfahre des Barock abqualifiziert, während die als barock bezeichnete Dimension seines Schaffens in Wirklichkeit die Wurzeln der Moderne in der Kultur des Barock aufsucht, um die Herausforderung der Modernität mit einem Zurückgehen auf die christlichen Wurzeln unserer Kultur zu bewältigen. Dabei hat er unter den Vorzeichen des Katholischen etwas Universales im Blick, das man heute als Globalisierung bezeichnet. Die Gestalt des Rodrigo im «Seidenen Schuh» denkt ebenso in globalen Dimensionen wie die Gestalt des Kolumbus im gleichnamigen Drama, das in der Vertonung von Darius Milhaud auf die Opernbühne kam. Vor Claudel hatte bereits Léon Bloy um die Jahrhundertwende in Kolumbus eine Symbolfigur des Mystischen Leibs gesehen, weswegen er sich für dessen Heiligsprechung einsetzte. Heiligkeit ist für diese Autoren in höchstem Maße religiös und doch gleichzeitig auch ganz in der Welt verwurzelt. Literarische Fiktion verlangt unter diesen Vorzeichen ein tiefes Verständnis des Glaubens. Bernanos schreibt nicht nur fesselnde Romane, sondern entfaltet ein religiöses Denken, das die damalige Theologie an Originalität weit überragt. Für Péguy gilt vergleichbares.

Die Literatur des späten 20. Jahrhunderts erfindet völlig andere christliche Gestalten. Ein kennzeichnendes Beispiel für sie ist die Auseinandersetzung von Philippe Sollers mit seiner Herkunft aus Bordeaux in «Portrait du joueur» (1984, dt. «Porträt des Spielers», 1992). Sollers hat sich vom Theoretiker der Gruppe «Tel Quel», als der er hochkomplizierte Denk- und Sprachspiele veröffentlichte, zum Literaturmanager im Rezensionswesen

der großen Tageszeitung «Le Monde» und zum Verfasser von den Publikumschmack bedienenden Schriften gewandelt. Er hat einen schwer nachvollziehbaren Weg von verschiedenen Varianten des Marxismus zu einem schillernden Katholizismus zurückgelegt, der im «Porträt des Spielers» mit einem ingeniösen Verweis auf Pascals apologetisches Konzept der «Wette» thematisiert wird. Dieser autobiographische Roman dient der Abrechnung mit seinen früheren Gefährten aus der Avantgarde, von denen Sollers sich lossagt. In die Kritik an der Avantgarde bezieht er eine Abrechnung mit dem Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein. Die Priester hätten ihr Buhlen um die Gunst der Gesellschaft aufgegeben und seien «sozial» geworden. Die siebzigjährige Lena kann mit den ganz auf Gesellschaftsreform und soziale Fragen konzentrierten Predigten nichts anfangen und empört sich über die Banalisierung des Sündenverständnisses durch die neue Übersetzung des «Vater unser». Der Protagonist des Romans möchte einen seiner ehemaligen Erzieher, den Jesuiten Haas, fragen, ob er noch an den Teufel glaubt, doch dieser will lieber über Informatik und Marketing diskutieren.

Die Beschäftigung mit dem Christentum ist bei Sollers in Klatsch über die Pariser Intelligenz eingebettet und die Selbstbespiegelung des Autors mit erotischen Phantasien verwoben, so dass die Kardinaltugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe in die Nähe des Obszönen geraten. Dieses Zwiespältige kennzeichnet in noch stärkerem Maße Michel Tournier, der drei Jahre eine Konfessionsschule besucht hat. Er benützt in seiner autobiographischen Schrift «Le vent Paraclet» (1977, dt. «Der Wind Paraklet», 1979) die Erinnerung an seine Schulzeit zur Polemik gegen die Körperfeindlichkeit seiner Erzieher und ruft nostalgisch Erinnerungen an den mit der Kirche verbundenen Traum von einer schönen Welt wach, um seine persönlichen Vorstellungen von Mythos und Sexualität zu entwickeln. Tournier und Sollers dokumentieren einen grundlegenden Wandel innerhalb der französischen Literatur des 20. Jahrhunderts, sind aber für die hier angesprochene Problematik eher marginal.

Im folgenden möchte ich drei Autoren vorstellen, die meines Erachtens für die zweite Jahrhunderthälfte charakteristisch sind: Pierre Emmanuel, Olivier Py und Christian Bobin.

## I

Kennzeichnend für den neueren Umgang mit dem Christentum ist dessen Eingliederung in einen weit gefassten Begriff vom Mythos. Die literarische Fiktion der zweiten Jahrhunderthälfte nimmt den Strukturalismus und die Dekonstruktion zu Hilfe, um das Christentum mythisch zu deuten. Michel Tournier hat mit diesem Verfahren eine breite Leserschaft erreicht, wenn

sein Kinderbuch «Les Rois Mages» («Die Könige aus dem Morgenland», 1993) die Geschichte der Heiligen Drei Könige dekonstruiert. Pierre Emmanuel's lyrisches Schaffen ist wesentlich interessanter. Sein Spätwerk kreist um das Problem religiöser Selbstvergewisserung und bedient sich dabei der alttestamentlichen Gestalt des Jakob, dessen Ringen mit dem Engel zum Sinnbild einer Art mystischer Begegnung erhoben wird, wobei offen bleibt, ob es sich um eine dichterische Aufbereitung der Erfahrung christlicher Mystiker oder um ein Zeugnis «der grenzenlosen Einsamkeit des Ich [handelt], dessen einzige Hoffnung auf eine ›bildlose Nacht‹ gerichtet ist»<sup>5</sup>. Zwei Gedichtbände gehen diesem Problem systematisch nach: «Jacob» (1970) und «Tu» (1978). Wie sehr sie aneinander anschließen, kann man schon daran erkennen, dass der achte, letzte Gedichtzyklus von *Jacob* «Tu es» (Du bist) überschrieben ist und somit bereits einen wichtigen Bestandteil des Titels der folgenden Sammlung vorwegnimmt.

Emmanuel's Band «Jacob» nimmt auf Delacroix' Darstellung des Kampfs Jakobs mit dem Engel Bezug, doch kreist seine Dichtung nicht um die Malerei, sondern um die Bibel. Den Zugang zur Bibel erhielt der Dichter, der ursprünglich Katholik war, sich dann vom Glauben abwandte und durch die Lektüre von Albert Béguins Werk über die deutsche Romantik wieder zu religiösem Denken kam, durch die Beschäftigung mit den Reformatoren Luther und Calvin, sowie durch die Auseinandersetzung mit Kierkegaard und Karl Barth. Er studierte sowohl die historisch-kritische Bibelexegese wie auch die patristische Konzeption vom vierfachen Schriftsinn. Hinzu kommt seine Auseinandersetzung mit Gnosis und Kabbala. Emmanuel schreibt Lyrik, deren zwiespältige Haltung gegenüber Gott einerseits auf einer Auseinandersetzung mit biblischen Gestalten und Geschehnissen beruht, andererseits durch den Agnostizismus der Moderne geprägt ist. Das Suchen dominiert dabei über das Finden. Die Gestalt von Veronica, deren Schweiß Tuch das Antlitz des leidenden Christus abbildet, betrachtet der Dichter mit einer «Mischung von Bewunderung und Abscheu»<sup>6</sup>. Veronica ermöglicht im Gedichtband «Evangéliste» (1961) die Thematisierung von Kierkegaards unlösbarem Dilemma zwischen Dichtung und Leben. Das Bild des Schmerzensmannes («La sainte face»), dem bereits 1942 ein Zyklus einer Gedichtsammlung gewidmet ist, liefert den Titel für den sechsten Zyklus von «Jacob», wo ein Gedicht über das «Vater unser» den Antagonismus zwischen der christlichen Anthropologie und dem Streben des modernen Subjekts nach völliger Autonomie herausarbeitet. Auf das johanneische Gottesbild: «Seht mit welcher Liebe der Vater uns liebt, damit wir Kinder Gottes genannt werden!» folgt die Verweigerung: «Ich will niemandes Sohn sein! und schon gar nicht von diesem Vater». Der Dichter sieht in der Aufkündigung der menschlichen Solidarität und in der Ablehnung der Nächstenliebe die letzte Folge dieser Verweigerung: «Wenn



sie alle ablehnen, dass Du ihr Vater bist, so deshalb, weil sie wissen, dass dein Same in jedem die Liebe für die andern und in gleicher Weise deren Liebe zu ihm wäre.». Emmanuel hat ein deutliches Gespür für das Christliche, doch spricht er im Namen derer, die sich nicht zu Christus bekennen. Deshalb möchten ihn Interpreten zum Agnostiker erklären. Doch nutzt Emmanuel die Gestalt Jakobs, um sich vom Agnostizismus zu distanzieren, wie er durch die modernen Naturwissenschaften vertreten wird.

Als im November 1967 der Zellbiologe Jacques Monod in seiner Antrittsvorlesung am prestigereichen Pariser Collège de France den Zufall zum obersten Prinzip des Universums erhob, protestierte der Dichter mit einem Gedicht, das den Titel «Antrittsvorlesung» trägt und in den siebten Zyklus von «Jacob» einging, der «Jacob n'importe qui» («Jakob Jedermann») betitelt ist. Gegen das «Nichts» der Wissenschaftler stellt er das Blau der Augen der «Weisheit», jenes liebenswerten Mädchens aus dem Alten Testament, in dem der Ursprung jener «Quelle» aufscheint, der «reines Wasser» ist. Der Dichter hat der Selbstgewissheit des Wissenschaftlers nur eine Einsicht entgegenzuhalten: «Gott / Lässt sich mit Füßen treten doch keine Spur / Beschmutzt das unerschöpflich gewaschene Wasser». Dieser Weisheit ist der erste Gedichtzyklus von «Tu» gewidmet.

In deren viertem Gedicht lacht diese dem lyrischen Ich ins Gesicht, als er sie als «Prinzip» anspricht. Ihre heitere Gelassenheit bedeutet für den Dichter viel, denn er will in der Weisheit Anima, das weibliche Prinzip der Psyche, identifizieren. Begegnet er also letztlich lediglich sich selbst? Der vierte Zyklus der Sammlung beginnt mit einem Mariengedicht, das wiederum die «Weisheit mit dem geheimen Körper eines Mädchens» anspricht, dann in jeder Frau deren «Gesetz» erkennt und doch eine weiter reichende «Gegenwart» wahrnimmt: «Der Geist spürt, dass eine vollkommene Absicht / Sich im Universum im Weiblichen preisgibt». Die Gestalt von Johannes dem Täufer liefert Emmanuel die Möglichkeit, einen Menschen zu bedichten, der den Mensch gewordenen Gott gesehen hat. Der Täufer ist Zeuge der Frohbotschaft: «Dies ist Frohbotschaft / Für alle», doch der Dichter ist ein anderer, der im Gegenüber dem «Du», aber nicht zwangsläufig Gott begegnet. Pierre Emmanuel verharret somit letztlich auf dem Standpunkt der Moderne, die sich nicht zum Glauben durchringen kann. Er gibt sich aber ebenso wenig mit dem Agnostizismus der Modernität zufrieden. Dieses Zwiespältige unterscheidet ihn von den eingangs genannten Autoren des «Renouveau catholique» wie von den vielen Zeitgenossen, die eine Marginalisierung des Christlichen im Rahmen der weltanschaulichen Pluralisierung propagieren, bei der die Kirche lediglich ein «Subsystem unter vielen anderen geworden ist»<sup>7</sup>. Die Zäsur um die Jahrhundertmitte zeigt, dass die Beschäftigung mit dem Christentum sich zwar gewandelt hat. Dass die Veränderung nicht rein negativ gesehen werden muss, bezeugt

meines Erachtens das Schaffen der beiden völlig unterschiedlichen Autoren Olivier Py und Christian Bobin.

## II

Olivier Py, Jahrgang 1965, ist Schauspieler, Regisseur und Autor. Er gründet 1988 eine Schauspielertruppe, um seine eigenen Stücke aufzuführen, und leitet seit 1998 das Centre Dramatique National in Orléans. Er wird 1996 zum Festival von Avignon mit seinem Drama «La servante» («Die Sicherheitsbeleuchtung», 1995, erweiterte Fassung 2000) eingeladen, einem Zyklus von fünf Stücken und sechs Kleindramen, deren Aufführung 24 Stunden dauert. Schreiben und Spielen gehören für ihn eng zusammen, denn er empfindet beides als seine «Berufung». Bevor er zum Theater fand, meinte er, Priester oder Ordensmann werden zu müssen und empfindet seine Theaterarbeit nun als adäquate Realisierung christlicher Existenz als Laie. Als überzeugter Katholik entwirft er dichterische Visionen vom Laientum, die in mancher Hinsicht an Hans Urs von Balthasars Theologie der Säkularinstitute erinnern<sup>8</sup>, doch braucht sich ein Dichter nicht um die begriffliche Schärfe theologischer Wissenschaft zu bemühen. Dem Theatermann eröffnet sich die Chance, den Jahrhunderte lang von der Kirche geächteten Beruf in seinem «Brief an junge Schauspieler» («Épître aux jeunes acteurs», 2000) kühn als religiöse Existenz zu verstehen, ohne nach der persönlichen Glaubensüberzeugung der Betroffenen fragen zu müssen. Es bleibe dahingestellt, ob Pys Vorstellungen auf dem Waschzettel seiner Publikationen zu Recht «heterodox» genannt werden oder ob dies nur modisches Gerede ist. Py streitet zwar seine Nähe zu Georges Bataille nicht ab, betont aber, er habe im Gegensatz zu diesem die Schwelle zum Glauben überschritten.

Pys «La servante» kreist um biblische Episoden und Gestalten: das Paar Maria und Martha, die Verkündigung durch den Engel Gabriel und den Kampf Jakobs mit dem Engel. Die Protagonistin Martha trägt Züge ihrer Schwester Maria, aber auch der Jungfrau Maria. Pascual, dessen Name auf das Ostergeheimnis anspielt, kommt in ihr Zimmer. Er ist Landstreicher, stellt sich als Regisseur vor und entpuppt sich als Engel. Durch ihn ändert sich Marthas Leben völlig, denn sie besitzt eine Botschaft und dient als Exempel für die Übermittlung der göttlichen Offenbarung in die Welt. Sie ist die Liebende wie die Begehrende. Wie die gleichnamige Gestalt im Neuen Testament ist sie die Aktive, versinnbildlicht aber zeitweise auch die Rolle ihrer Schwester Maria. Das Ansteckende der christlichen Botschaft wird so zur Intrige des Dramas, das im Schicksal der einzelnen Gestalten etwas Grundsätzliches abbildet, das im Barock mit der Idee des Welttheaters bezeichnet wurde.

Manche Journalisten sind von Pys Konzepten überfordert und stempeln ihn, wie beispielsweise anlässlich seiner Aufsehen erregenden Inszenierung

von Berlioz' «La Damnation de Faust» in Genf, als barock ab<sup>9</sup>. Man kann in der Tat Pys Dramaturgie als Radikalisierung der Theaterauffassung von Claudel verstehen, doch hinterfragt er noch stärker als dieser die Idee des Welttheaters. Seine Stücke treiben ein ständiges Verwirrspiel durch Rollentausch, der sicherlich die Krise des Subjektbegriffs in der Moderne verdeutlicht. Py selbst glaubte sich Außenseitern wie Genet näher, bis er bei diesem Bezüge zu Claudels «Seidenem Schuh» entdeckte. Seine jüngste Inszenierung der vollständigen Fassung des Stücks in einer zehnstündigen Aufführung<sup>10</sup>, die im Gegensatz zur Basler Inszenierung von Stefan Bachmann keine Aktualisierung vornimmt<sup>11</sup>, hebt auf das dem heutigen Zuschauer Befremdende ab. In einem Interview mit Antoinette Weber-Cafisch meint Py, dass gerade das «Unaktuelle des ›Seidenen Schuhs‹ interessant ist»<sup>12</sup>, weil das Religiöse nicht nur für den christlichen Protagonisten Rodrigo, sondern auch für dessen Gegenspieler Camille wichtig ist. Camille erinnert Py an Bataille, denn er stellt den seltenen Fall dar, dass «einer von der Gnade ausgeschlossen ist und weiß bzw. empfindet, wovon er ausgeschlossen ist»<sup>13</sup>. Er hält Camille für die religiöseste Figur des ganzen Dramas, weil er der am stärksten Suchende ist. Das Suchen macht den Gotteslästerer zur christlichen Gestalt, auch wenn er in seinem Selbstverständnis antichristlich oder vielleicht sogar Atheist ist.

Py bemüht sich in seiner literarischen Fiktion um die Vergegenwärtigung des Christlichen in einer sich als un-, ja antichristlich verstehenden Welt. Sein Theater ist nicht erbaulich, sondern eher schockierend und grausam, doch steht dahinter ein theologisches Konzept von Inkarnation, das alle Idealisierung ablehnt und im undurchdringlichen Dschungel menschlicher Verstrickungen die «Apokalypse» als «das in den Eingeweiden der Menschheit gelesene Buch» erkennt, «weil die Gerechten und die Veräter von derselben Milde verwechselt werden». Py betitelt sein Stück «Freudige Apokalypse» («Apocalypse joyeuse», 2000), da das «Heilige» mit der unaufhebbaren Verknüpfung beider Sphären, der des Guten und des Bösen, verquickt ist. Dichtung bedeutet für ihn «die Passion» des Wirklichen, wobei das französische Wort «passion» vieldeutig ist und sowohl die Leidenschaft für das Wirkliche wie das Leiden am Wirklichen bedeuten kann. Die Vorstellung vom Opfer verweist auf den Gerechten, der «rein» und daher «lächerlich» erscheint, wenngleich auch das Drama des Bösen in diesem Stück mit den Mitteln des Grotesken zur Komödie, ja zur Farce gestaltet wird. Man kann Py in die Tradition des «sanften göttlichen Idioten am Kreuz»<sup>14</sup> stellen, die Rouaults Darstellung von Christus als Clown in der Moderne bekannt gemacht hat.

Im Stück «Theater» («Théâtres», 1998) fragt das «Ich», «wer wird das Requiem der anonym Geopferten unserer Zeit schreiben»? Es nennt sie «die Opfer des schrecklichsten Baal, des modernen Menschen» und sieht sich als



Sündenbock, der keine Erlösung bringen, aber wenigstens dadurch mit-leiden kann, dass er sich ganz in die anderen hineinversetzt, als Autor wie als Theatermann, um seine Existenz im Dienste der Anderen zu verzehren. Eine solche Botschaft sollen die mehr oder weniger christlichen Gestalten des Theaters von Py übermitteln. Dieses Konzept kennzeichnet auch das Selbstverständnis von Olivier Py als katholischer Theatermann.

### III

Christian Bobin, Jahrgang 1951, beginnt Ende der siebziger Jahre in kleinen Verlagen zu publizieren und besitzt schon ein Jahrzehnt später als Autor bei Gallimard eine breite Leserschaft. Seine Bändchen kommen mit ihrem meditativen Ton der oftmals diffusen Religiosität des ausgehenden 20. Jahrhunderts entgegen. Heilige gehören zu den Selbstverständlichkeiten dieser literarischen Fiktion, die in überraschend einfachen Bildern Lebensweisheiten übermittelt. Eine poetische Prosa überspielt dabei die Grenze zwischen Prosagedicht und Erzählung, Kurzroman und Essay.

Bobin misstraut philosophischer wie theologischer Spekulation gleichermaßen. Seine autobiographische Schrift mit dem für ihn bezeichnenden Titel «Selbstbildnis an der Heizung» («Autoportrait au radiateur», 1997) bemerkt kritisch: «Unmöglich über Gott zu sprechen, ohne alsbald eine unglaubliche Menge von Dummheiten vorzutragen. Man kann nichts über Gott sagen, nur mit ihm und in ihm sprechen». Der Autor stilisiert sich zum modernen Einsiedler, der aus seiner bescheidenen Wohnung in Le Creusot dem Pariser Literaturbetrieb trotzt und befremdend unbeschwert seine persönlichen Vorstellungen über Gott und die Welt vorträgt. Laut «Das Licht der Welt» («La lumière du monde», 2001) sind seine Bücher lediglich «besondere Augenblicke [s]eines Lebens». Sein Werk huldigt der Frau als Mutter und entwirft ein Bild von der Kindheit, das an Gustav Siewerths «Metaphysik der Kindheit»<sup>15</sup> erinnert. Im Kind sieht Bobin das Antlitz Gottes.

Bis «Die mehr als Lebende» («La plus que vive», 1996) spricht Bobin von der Liebe zu einer Frau, die 1995 plötzlich gestorben ist, doch suchen alle Bücher im Weiblichen und in der Kindheit das Geheimnis der Existenz und des Verhältnisses zu Gott zu ergründen. In «Auferstehen» («Ressusciter», 2001) vergleicht Bobin das Verhalten Gottes mit dem einer entnervten Mutter, die ihrem Kind für einen Augenblick ihre Liebe entzieht. Dieser Augenblick mag uns bei Gott wie eine Ewigkeit erscheinen, doch müssen wir «nur die nächste Sekunde abwarten, wo er uns wieder aufnimmt». Bobins heiteres Gottesbild hat ihm den Vorwurf des Verharmlosens eingebracht, doch deutet er es als franziskanisch. Franziskus wiederum ist sein Lieblingsheiliger. Dessen Verhältnis zu Pflanzen und Tieren ist für ihn maß-

geblich und macht ihn zu einem wichtigen Vertreter bukolischer Denkweise innerhalb der Moderne<sup>16</sup>.

1993 erhält Bobin den «Grand prix de littérature catholique» für «Le Très-bas» («Das Weit Unten»), ein Buch über Franz von Assisi, das den Schlüssel zum Verständnis seines literarischen Schaffens liefert. Er setzt bei scheinbar Nebensächlichem ein, der Kindheit, die nicht einmal die sich um das Leben des Franziskus rankende reiche Legendentradition bedacht hat. Ein Satz aus dem Buch Tobit bildet den Ausgangspunkt: «Das Kind brach mit dem Engel auf und der Hund folgte»<sup>17</sup>. Die Gestalt des Hundes projiziert sofort die Kindheit ins Bukolische und vergegenwärtigt mit dem im Titel angekündigten Begriff des «Ganz Unten» eine Gegenposition zur Amtskirche, die Sachwalterin des Gottes «Ganz Oben» sein möchte und vergisst, dass Christus den Kindern Raum gegeben hat. Franziskus ist «der Diener und Freund des Ganz Unten», weil man «durch das Ganz Unten [...] diesen der Kindheit zugänglichen Gott» wahrnehmen kann. Auch wenn Franziskus die Worte der Bibel «übermitteln [möchte], ohne auch nur ein Komma zu ändern», findet er sich nicht in der donnernden Stimme der Propheten wieder, «er zieht die unendliche Sanftheit dem unendlichen Zorn vor». Die bekannte Szene der Trennung von seinem Vater durch das Ablegen der Kleidung gestaltet Bobin zu einem glühenden Plädoyer für die Freiheit der Kinder gegenüber ihren Eltern und für eine radikal christliche Lebensweise. Die Begegnung mit Klara darf nicht fehlen, weil ein sich von allem «Ernsthaften» und »Schweren» lossagender Mann «nicht mehr an die von der Sexualität aufgezwungene Fatalität, an die durch das Gesetz und die Gewohnheit auferlegten Hierarchien glaubt: ein Kind oder ein Heiliger in der lachenden Nähe Gottes – und der Frauen». Den Tod von Franziskus fasst Bobin in Anschluss an den «Sonnengesang» ins Bild eines Kindes, das lächelnd sein Spiel unterbricht und einschlummert.

Der Epilog von «Le Très-Bas» wie auch viele Bemerkungen in den sonstigen Werken lassen keinen Zweifel daran, dass Bobin Alternativen zur geläufigen Weltsicht seiner Zeitgenossen aufzeigen möchte. Er empfindet die Moderne als Verarmung und will in seiner Poesie nicht nostalgisch von Vergangenen träumen, sondern die Schau des unerkannt Gegenwärtigen vermitteln.

#### IV

Man wird schwerlich die drei eben vorgestellten Autoren als direkte Fortsetzung der «katholischen Renaissance» ansehen, für die in Deutschland der Begriff des «Renouveau catholique» geprägt wurde. Das Konzept des «Renouveau catholique» ist aus einem Selbstverständnis des Katholizismus vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil erwachsen und hat durch die Ver-

änderungen innerhalb der Kirche, die ein wachsendes Desinteresse der Leserschaft mit sich brachten, seinerzeit an Gewicht verloren<sup>18</sup>. Viele Deutsche haben den «Renouveau catholique» bereits nach dem Ableben von Paul Claudel (1955) für tot erklärt und dabei den Rang der ihm zugerechneten Autoren in Frage stellen wollen. Hans Urs von Balthasar beklagte schon Ende der sechziger Jahre dieses Abtun der großen Dichter und kritisierte die gutgemeinten Versuche, sie im Lichte einer Literaturästhetik umzudeuten, die der Thematisierung des Christlichen die Grundlage entzieht<sup>19</sup>. Zu Beginn des neuen Jahrtausends bestätigt sich nun, dass in der Mitte des 20. Jahrhunderts zwar ein deutlicher Einschnitt besteht, es zeichnet sich jedoch eine neue Auseinandersetzung mit dem Christlichen ab, so dass christliche Gestalten erneut in der französischen Literatur auf Probleme reagieren, die durch die Moderne aufgeworfen werden. Es bleibe dahingestellt, ob erneut von einem «Renouveau catholique» gesprochen werden soll, doch hat sich nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Kirche in der zweiten Jahrhunderthälfte vieles geändert, so dass womöglich die Voraussetzungen für eine solche literarische Bewegung fehlen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Pie Duployé, *Die religiöse Botschaft Charles Péguy*, Freiburg 1970, 23.

<sup>2</sup> Hans Urs von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos*, Freiburg <sup>3</sup>1988, 166.

<sup>3</sup> Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit II: Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, 774.

<sup>4</sup> Paul Claudel, *Der seidene Schuh*. Übertragung von Hans Urs von Balthasar, Freiburg 1965, 269.

<sup>5</sup> Herbert Gillessen. *Pierre Emmanuel: JACOB* (Paris 1970). Analyse und Interpretation, Frankfurt 1979, 241.

<sup>6</sup> Gillessen, *Pierre Emmanuel*, 159.

<sup>7</sup> Vgl. Kurt Koch, *Zur Präsenz der Kirchen in den säkularisierten Gesellschaften*, Communio 32 (2002), 121.

<sup>8</sup> Vgl. Balthasar, *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand – Nachfolge Christi in der heutigen Welt*, Freiburg 1993.

<sup>9</sup> Vgl. Jacques Doucelin in: *Le Figaro* 29.6.2003.

<sup>10</sup> Vgl. die lobende Besprechung von Joseph Hanimann in: *FAZ* 29.3.2003.

<sup>11</sup> Vgl. die kritische Besprechung von Gerhard Stadelmaier in: *FAZ* 31.3.2003 und die Überlegungen zur Neuübersetzung des Textes durch Herbert Meier, *Claudel neu entdecken*, Communio 32 (2003), 215–220.

<sup>12</sup> Bulletin de la Société Paul Claudel 169 (2003), 13.

<sup>13</sup> Ebd., 12.

<sup>14</sup> Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit III*, 1: Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965, 551.

<sup>15</sup> Freiburg <sup>2</sup>1962.

<sup>16</sup> Zur Bukolik vgl. Dominique Millet-Gérard, *Le chant initiatique. Esthétique et spiritualité de la bucolique*, Genf 2000.

<sup>17</sup> Tob VI, 1. Bobin zitiert nach der Bible de Jérusalem, die sich in Verszählung und Übersetzung von der deutschen Einheitsübersetzung (Tob V, 17) unterscheidet.

<sup>18</sup> Vgl. Volker Kapp, Art. «Renouveau catholique» in: *LThK* (1999), VIII, 1198f.

<sup>19</sup> Vgl. sein Vorwort zu Pierre Ganne, *Die Freude ist die Wahrheit*, Einsiedeln 1968, 7–9.



REINER WIMMER · TÜBINGEN

## TRANSZENDENZ UND ÜBERNATUR

*Zu Simone Weils antimoderner Modernität*

Kennzeichen der Moderne sind Immanenz und Autonomie: Wissenschaftliches Forschen kennt keine inneren und äußeren Grenzen; es ist ein grenzenloses Fortschreiten, das seine Autorität aus einer sich fortwährend selbst kontrollierenden Vernunft gewinnt. Ähnlich das ethische Denken: Es anerkennt keine äußeren, gar transzendenten Quellen für seine Geltung und seine Inhalte, sondern stützt sich allein auf die personale Selbstzwecklichkeit des Menschen und seine Vernunft. Schließlich Religion und Theologie: Auch sie haben oft längst ihre anthropologische Wende eingeleitet oder schon hinter sich. Nicht nur, dass sie, wie Moral und Ethik, nur so weit akzeptabel zu sein scheinen, als sie um des Menschen willen gelebt und betrieben werden, sondern seit Feuerbach, Nietzsche, Marx und Freud gilt jeder Glaube an die Transzendenz des Ursprungs religiöser Geltung als bodenlos, nichtig. Das Wesen der Moderne – ihre Immanenz und Autonomie – lässt systematisch von Gott absehen. Gott hat in ihr nicht nur seinen Ort verloren, sondern schon die Rede von ihm scheint ihren Sinn eingebüßt zu haben.

Umso mehr überrascht, dass eine Denkerin vom Format der Simone Weil – Peter Winch nannte sie «thinker of a radically innovative kind»<sup>1</sup> – das obsolet gewordene Vokabular von «Gott» und «Gnade», «Transzendenz» und «Übernatur» wieder aufgreift, ja erneuert. Sie tut dies allerdings so, dass sie die Immanentisierung und Autonomisierung der wissenschaftlichen, moralischen und religiösen Lebens- und Praxisformen einerseits vom Grunde aus mit- und nachvollzieht, zugleich aber in einer ihr ganz und gar eigentümlichen, die Immanenz und Autonomie nicht nach außen hin aufhebenden, sondern gewissermaßen nach innen hin überschreitenden Weise Transzendenz und Übernatur wieder ins Spiel bringt. Was hat es damit auf sich? Begründet ihr Denken eine Art «antimoderner theologischer

Modernität? Die folgenden Darlegungen dienen der Erhellung dieser unzeitgemäß erscheinenden Paradoxie.

Simone Weil starb vor sechzig Jahren, am 24. August 1943. Sie war 34 Jahre alt, als sie im Sanatorium von Ashford, Kent, ihr Leben abschloss. In jahrelanger physischer Überanstrengung und frei gewählter Entbehrung hatte sie ihre körperlichen Kräfte völlig erschöpft. Nicht aber ihre intellektuellen und spirituellen Kräfte: Sie waren bis zuletzt so rege und kreativ wie stets in den zwölf Jahren ihrer Tätigkeit als Lehrerin der Philosophie, als Gewerkschafterin, als Arbeiterin, als Streikführerin, als Theoretikerin des Sozialismus, als Analytikerin der geistigen und gesellschaftlichen Lage der Menschen im vom Faschismus und Nationalsozialismus bedrohten Europa ihrer Zeit, als vom spirituellen Reichtum des Christentums und der vor- und außerchristlichen Religionen angezogene und von ihm zehrende Mystikerin. Seit 1988 erscheint ihr Gesamtwerk in einer auf sechzehn Bände angelegten kritischen Ausgabe bei Gallimard<sup>2</sup>, von der bisher sieben Bände erschienen sind. Und in Deutschland existiert neben der immer wieder aufgelegten Auswahl aus ihren Abhandlungen, Briefen und Arbeitsheften mit dem Titel *Zeugnis für das Gute* seit 1991 im Hanser-Verlag die Übersetzung ihrer *Cahiers / Aufzeichnungen* in vier Bänden<sup>3</sup>.

### 1. Das torlose Tor

Zu Beginn von Weils Aufzeichnungen in ihrem Londoner Notizbuch vom Sommer 1943 heißt es<sup>4</sup>: «Die eigentliche Methode der Philosophie besteht darin, die unlösbaren Probleme in ihrer Unlösbarkeit klar zu erfassen, sie dann zu betrachten, weiter nichts, unverwandt, unermüdlich, Jahre hindurch, ohne jede Hoffnung, im Warten».

Es ist jenes interesselose, aber leidenschaftliche, jenes unermüdliche, aber zweckfreie, jenes hoffnungslose, trotzdem nicht verzweifelnde Warten auf den Durchbruch zur eigentlichen Wirklichkeit, auf die Erleuchtung durch die wesentliche Wahrheit, auf die Ankunft der göttlichen Gnade, das zu Weils Grundhaltung in ihren letzten Lebensjahren wurde. Diese Haltung erhebt sie hier zur «eigentliche[n] Methode der Philosophie». Das erinnert an einen der letzten Sätze in Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus / Logisch-philosophische Abhandlung*, wo es (in § 6.53) heißt: «Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten – aber *sie* wäre die einzig streng richtige».

Von diesen und anderen Sätzen des *Tractatus* nahm die neopositivistische Wissenschaftstheorie des Wiener Kreises ihren Ausgang, die mit dem Sinnlosigkeitsverdacht gegen metaphysische, speziell theologische Sätze schon die Möglichkeit der *Sinnhaftigkeit und Sachhaltigkeit* religiöser Rede (und Praxis), nicht erst die Möglichkeit ihrer erkenntnistheoretischen Bewahrung in Frage gestellt hatte. In den Gesprächen des Wiener Kreises wehrt sich Wittgenstein gegen die in Bezug auf Moral und Religion gezogenen nihilistischen Folgerungen aus seiner Auffassung: Moralische und religiöse Äußerungen seien keine theoretischen Sätze, sondern bekundeten Einstellungen; sie sagten nichts über die Welt oder über Gott, seien keine Beschreibungen, sondern Ausdruckshandlungen, z.B. moralische oder religiöse Bekenntnisse<sup>5</sup>.

Ein im Sinne Weils für den Menschen unlösbares Problem stellt der Zugang zu den Sphären des Moralischen und des Religiösen dar: Wenn man nicht schon in diesen Sphären lebt – und das tun wohl die meisten intellektuell wachen Menschen in der westlichen Welt nicht mehr unbefangen –, dann scheinen sie unzugänglich, transzendent zu werden, und die Frage kann bedrängen, wie man denn in sie (wieder) hinein gelangen und wie man sich ihrer vergewissern könne. Wie gelangt man dazu, dass das moralische oder religiöse Bekenntnis nicht nur eine übernommene, sondern eine eigene Möglichkeit des persönlichen Lebens wird? Nach Simone Weil ganz und gar nicht aus eigener intellektueller oder moralischer Kraft, sondern nur in der eigentümlich aktiven Passivität des *Wartens*! Der Mensch kann nicht durch eigene Bemühung die Immanenz nach oben, zum Transzendenten hin, überschreiten – das wäre ein Widerspruch in sich, besagt doch, transzendent zu sein, für theoretisches und praktisches Bemühen verschlossen zu sein –, sondern es kann dem Menschen im erkenntnis- und zweckfreien Ausharren vor der für ihn undurchdringlichen Wand nur dies geschehen, dass sie sich auftut, ja dass das gesamte Kräfte- und Ereignisfeld der Immanenz sich, unvorhersehbar, in einem Nu umgestaltet und die Wand sich aufliebt und auflöst, als habe es sie nie gegeben. Im obigen Notat zur «eigentlichen Methode der Philosophie» ist dieser Einbruch der Transzendenz in das heillose Diesseits mit Hilfe des Bilds der Schwelle gefasst: «Der Übergang zum Transzendenten vollzieht sich, wenn die menschlichen Fähigkeiten – Verstand, Wille, menschliche Liebe – an eine Grenze stoßen und der Mensch auf dieser Schwelle verharret, über die hinaus er keinen Schritt tun kann, und dies, ohne sich von ihr abzuwenden, ohne zu wissen, was er begehrt, und angespannt im Warten».

Ohne zu wissen, was man begehrt – und trotzdem angespannt im Warten? Das Warten ist von einer Art, dass es nichts vorwegnehmen kann – das Warten wartet ins Leere hinein! Und da der Mensch die Schwelle nicht – auch nicht in der Erwartung! – überschreiten, sondern nur auf ihr verharren



kann, ist nicht *er* es, der zum unerkennbar und unerforschlich Transzendenten gelangt, sondern die Schwelle selbst hat sich gewissermaßen unter seinen Füßen hinwegbewegt, so dass er sich unversehens, unvermutet, unvorhersehbar im Raum des Transzendenten findet. So *vollzieht sich der Übergang zur Transzendenz aus dieser selbst!* Sie ist reine Selbstmitteilung, reines Widerfahrnis.

Dieselbe Aussage enthält Weils Gedicht *La Porte/Die Pforte*<sup>6</sup>. In den Strophen 3, 4 und 5 heißt es:

«... Wir erblicken die Pforte; sie ist verschlossen, unüberwindlich.  
Wir heften unsere Augen auf sie; wir weinen unter der Qual;  
Wir sehen sie immerfort; das Gewicht der Zeit lastet auf uns.

Die Pforte ist vor uns; was nützt uns zu wollen?  
Es wäre besser, davonzugehen und die Hoffnung aufzugeben.  
Niemals werden wir eintreten. Wir sind es müde, sie zu sehen.  
Die Pforte, als sie sich auftat, ließ so viel Schweigen hindurch

...

nur der unermessliche Raum, in dem die Leere und das Licht sind,  
war plötzlich überall gegenwärtig, erfüllte das Herz  
und wusch die Augen, fast erblindet unter dem Staub».

Es gibt keine Wand mehr, keine Grenze, keine Pforte – und kein Problem, keine Frage mehr! Ist dies die Antwort? Jedenfalls ist da nichts Gegenständliches mehr, nichts, was sich auf Gehalte *in* der Welt beziehen könnte. Sondern die Welt als ganze zeigt sich: Sie schweigt, sie ist leer, aber nicht dunkel! Nicht Finsternis erfüllt sie, sondern Schweigen, Leere und Licht. Das Licht, das die Welt erleuchtet, erleuchtet auch «die Augen des Herzens»<sup>7</sup>. Wittgenstein schreibt im *Traktat* (§§ 6.52–6.522), unmittelbar vor dem schon zitierten Text:

«Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.

Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist dies nicht der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)

Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische».

Was ist das Mystische? «Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist» (§ 6.44). Nicht ihre Beschaffenheit, ihr Sosein, sondern ihr reines Dasein ist das schlechthin *Gegebene*, Unerklärliche, Wunderbare, das zu Dank und Lobpreis Anlass gibt. Und da in transzendentaler Hinsicht die

Welt und das Leben *Eins* sind (§ 5.621), gilt auch für das Leben: Seinen Sinn erhält es nicht davon, wie es ist, sondern dass es ist; es hat seinen wesentlichen Sinn allein aus sich selbst<sup>8</sup>. Und der kann ihm durch nichts genommen werden, nicht durch Not, nicht durch Tod. Deshalb gilt auch für das Leben: Schweigen – Leere – Licht.

Das Bild von der geschlossenen Pforte, die sich nach langem, inständigem, nichts Bestimmtes, Benennbares erwartendem Warten plötzlich auftut, erinnert an die Bildsprache des Zen. Der chinesische Zen kennt eine Sammlung von 48 Koan, die den Übenden vorgelegt werden. Sie trägt den Titel *Mumonkan*, den man mit *Das torlose Tor* wiedergeben kann<sup>9</sup>. Da ist kein Tor in der Wand, das sich auftun könnte – aber gibt es überhaupt eine Wand?

In einer prosaischeren Sprache kann das Erörterte auch so wiedergegeben werden: Die ethische und die religiöse Sicht des Lebens kommen darin überein, dass sie – sei es je für sich, sei es in Verbindung miteinander – einen eigenen Verstehens- und Handlungshorizont darstellen, der sich nicht mit anders gearteten Bezugsrahmen verträgt oder sich aus alltäglich gelebten Praxisformen umstandslos ergibt. Deshalb konnte in bezug auf solche Horizonte in der Wissenssoziologie oder Ideologiekritik von «Glaubenssystemen» die Rede sein. Im religiösen Diktion spricht man beim Eintritt in ein neues Bezugssystem von «Offenbarung», «Metanoia» oder «Wiedergeburt», vom Erwerb eines «neuen Sinnes», eines «neuen Herzens» eines «neuen Lebens». Dieser Eintritt oder dieses Einbezogensein kann sich ereignen, zwar nicht ohne den Menschen und sein zweckfreies Warten, wohl aber ohne sein Zutun, das von sich her in reiner Immanenz verharren muss.

Die folgenden beiden Abschnitte sollen exemplarisch und mehr ins Einzelne gehend einerseits Weils Verständnis des Zugangs zum eigentlich Ethischen anhand der Gerechtigkeit, andererseits ihr Verständnis des Zugangs zum religiösen Raum anhand des religiösen Glaubens verdeutlichen.

## 2. Das Übernatürliche der Gerechtigkeit

Weil bedient sich der Schilderung einer Episode des Peloponnesischen Kriegs durch Thukydides, um das kategorial Anders- und Neuartige des unbedingten und universalen Maßstabs des Ethischen gegenüber allem bedingten und selbstbezogenen Urteilen und Handeln herauszustellen<sup>10</sup>:

«Als die Athener sich mit Sparta im Kriege befanden, wollten sie die Bewohner der kleinen Insel Melos, die seit alters den Spartanern verbündet und bis dahin neutral geblieben waren, auf ihre Seite zwingen. Vergeblich beschworen die Melier angesichts des athenischen Ultimatums die Gerechtigkeit, vergeblich flehten sie um Erbarmen mit dem Alter ihrer Stadt. Da sie nicht nachgeben wollten, schleiften die Athener die Stadt, brachten alle Männer zu Tode und verkauften alle Weiber und Kinder in die Sklaverei.

Die hier in Betracht kommenden Sätze werden von Thukydides diesen Athenern in den Mund gelegt. Als erstes erklären sie, sie wollten nicht zu beweisen versuchen, daß ihr Ultimatum gerecht sei: «Laßt uns vielmehr von dem reden, was möglich und tunlich sein wird. ... Ihr wißt wie wir, daß man, so wie der menschliche Geist nun einmal beschaffen ist, das, was gerecht ist, nur dann zu untersuchen pflegt, wenn für beide Teile gleiche Nötigung dazu besteht. Handelt es sich aber um einen Mächtigeren und einen Schwächeren, so befiehlt jener das Mögliche, und der Schwächere muß sich darein fügen». Die Melier entgegneten, sie seien zuversichtlich überzeugt, daß ihnen im Falle der Schlacht die Götter beistehen würden, weil ihre Sache gerecht sei. Hierauf erwiderten die Athener, sie sähen keinen Grund, dies anzunehmen.

«In Ansehung der Götter sind wir des Glaubens, und in Ansehung der Menschen haben wir die Gewißheit, daß, einer natürlichen Notwendigkeit zufolge, immer jeder überall dort gebietet, wo er die Macht dazu hat. Wir haben dieses Gesetz weder aufgestellt, noch haben wir es zum ersten Mal in Anwendung gebracht; wir haben es bereits vorgefunden, und wir bewahren es, als sollte es ewig dauern; und darum richten wir uns nach diesem Gesetz. Wir wissen wohl, daß auch ihr, wie jeder andere, sobald ihr erst einmal in den Besitz der gleichen Macht gelangt wäret, ebenso handeln würdet».

Zum Zwecke einer klaren terminologischen Kennzeichnung des Auffassungsunterschieds zwischen den Athenern und den Meliern bezeichnet Weil die athenische Einstellung als «natürliche», die melische als «übernatürliche Gerechtigkeit». Die sogenannte «natürliche Gerechtigkeit» kommt ihr zufolge in zwei Varianten vor: als Macht des Stärkeren, der sich gegenüber dem Schwächeren durchsetzt, wenn ein Ungleichgewicht der Kräfte besteht, oder als Kompromiss der Ansprüche und Interessen dann, wenn Machtgleichgewicht herrscht. Was aber bedeuten hier die Termini «Gerechtigkeit» und «natürlich», wo es sich doch der Sache nach um das reine Macht- oder Gewaltprinzip handelt? Um sich dem Verständnis von Weils Terminologie zu nähern, schlage ich zwei Betrachtungsweisen dieses Prinzips vor, die an den beiden Verwendungsweisen des Wortes «unmoralisch» illustriert seien: Das Gewaltprinzip ist unmoralisch im Sinne von «außermoralisch» (d.h. außerhalb des Raumes liegend, der durch die Bedeutung von «gut» und «böse» bzw. «[moralisch] richtig» und «[moralisch] schlecht» oder «falsch» umschrieben ist); oder es ist unmoralisch, insofern es vom ethischen Standpunkt selbst aus geurteilt (moralisch) böse oder (moralisch) schlecht oder falsch ist (also innerhalb des ethischen Raums liegt). Mir scheint, dass, wenn Weil das Gewaltprinzip als «natürlich» und die (moralische) Gerechtigkeit als «übernatürlich» bezeichnet, sie aus der ersten Perspektive heraus spricht; denn «natürlich» und «übernatürlich» sind keine ethischen Termini, sondern mit diesen Bezeichnungen stellt Weil zwei diametral entgegengesetzte



Lebensformen einander gegenüber. Erst *innerhalb* der ethischen Lebensform ist eine moralische Wertung möglich: Die Herrschaft des Stärkeren allein aufgrund seiner Übermacht ist (moralisch) ungerecht; ebenso ist ein Kompromiss allein aufgrund eines Machtgleichgewichts – zumindest formal, wenn auch nicht notwendig material – (moralisch) ungerecht. Sieht man sich vor die *Wahl* zwischen dem Gewalt- und dem Gerechtigkeitsprinzip gestellt, bewegt man sich schon *innerhalb* des Bereichs des Ethischen. Die Athener sehen sich nicht vor einer solchen Wahl. Sie halten das Gewaltprinzip für ein Gesetz der Natur und das Gerechtigkeitsprinzip für un- oder widernatürlich, und aus dem Bewusstsein ihrer Übereinstimmung mit der Natur gewinnen sie die (naturalistische) Überzeugung, recht zu haben und im Recht zu sein. Das Un- und Widernatürliche hat für sie überhaupt keinen Geltungsgrund. Dass das Ethische nicht in der Natur gründet, ja gründen kann, geben auch die Melier zu. Deshalb bezeichnet Weil es als «über-natürlich». Simone Weil versucht, die Quelle der Geltung dieses übernatürlichen Ethischen aufzuzeigen. Sie schreibt<sup>11</sup>: «Dort, wo die Kräfteverhältnisse zwischen den Menschen ungleich sind, gerät der Unterlegene, von einem bestimmten Grade der Ungleichheit an, in den Zustand von etwas Stofflichem und geht seiner Persönlichkeit verlustig. Die Alten sagten: «An dem Tage, wo ein Mensch zum Sklaven wird, verliert er die Hälfte seiner Seele».

Man könnte sagen: Der Mensch verliert die notwendige Bedingung seines Menschseins, ohne die er nicht im eigentlichen, sondern nur im biologisch-physiologisch-ökonomischen Sinne Mensch wäre: seine Persönlichkeit. Sie nennt Weil «das Heilige»<sup>12</sup>. Es ist das Unbedingte, Unveräußerliche. Trotzdem kann es verloren gehen, vernichtet werden, z.B. durch Folter oder durch konstanten Entzug der sozialen Anerkennung oder durch Versklavung. Andererseits muss es erworben werden; denn es ist keine natürliche Gegebenheit. Wir erwerben es gewöhnlich von der Geburt an wie von selbst, dem Anschein nach automatisch, jedoch nur so, dass man uns *als Personen oder Persönlichkeiten ansieht und anerkennt, ohne dass wir solche schon wären!*

Das Symbol der Gerechtigkeit ist die im Gleichgewicht schwebende Waage. Es meint jene wechselseitige, vollkommen freie, also bedingungslose Zustimmung als das Richtmaß aller an einem Austausch Beteiligten. Es gibt dieses Maß auch bei Machtungleichgewicht:

«Ist man bei ungleichem Kräfteverhältnis der Überlegene, so besteht die übernatürliche Tugend der Gerechtigkeit darin, daß man sich genau so verhält, als wären die Kräfte gleichmäßig verteilt. Und zwar genau so in jeder Hinsicht, bis in die geringsten Einzelheiten des Tonfalls und der Haltung, denn eine Kleinigkeit kann genügen, den Unterlegenen in den Zustand der Materie zurückzustoßen, der ihm in dieser Lage natürlich ist, wie die ge-

ringste Erschütterung das unter null Grad flüssig gebliebene Wasser zum Gefrieren bringt.

Für den derart behandelten Unterlegenen besteht diese Tugend darin, nicht zu glauben, daß die Kräfte wirklich gleichmäßig verteilt seien, und anzuerkennen, daß die Großmut des anderen der einzige Grund dieser Behandlung ist. Das ist es, was man Erkenntlichkeit nennt. Für den anders behandelten Unterlegenen besteht die übernatürliche Tugend der Gerechtigkeit darin, zu erkennen, daß die Behandlung, die er erleidet, einerseits von der Gerechtigkeit verschieden ist, daß sie jedoch andererseits mit der Notwendigkeit und dem Mechanismus der menschlichen Natur in Übereinstimmung steht. Er soll sich weder unterwerfen noch auflehnen.

Wer diejenigen, die das Kräfteverhältnis weit unter ihn stellt, als seinesgleichen behandelt, macht ihnen wahrhaft das Menschsein, dessen das Schicksal sie beraubte, zum Geschenk. Soweit dies einem Geschöpf möglich ist, wiederholt er hinsichtlich ihrer die zeugende Großmut des Schöpfers. Diese Tugend ist die christliche Tugend *kat exochen*<sup>13</sup>.

Bemerkenswert, dass nach Simone Weil auch der Unterlegene gerecht oder ungerecht sein kann und worin für ihn ihrer Auffassung nach gerechtes und ungerechtes Verhalten besteht!

Weils Gegenüberstellung eines «natürlichen» und eines «übernatürlichen» Gerechtigkeitsbegriffs soll die gekennzeichnete kategoriale Unterschiedlichkeit der entsprechenden Grundhaltungen ins Licht rücken, indem sie dartut, dass sich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, ethisch verstanden, nicht *innerhalb* eines moralischen Selbstverständnisses ansiedeln lassen, bspw. so, dass das Laster der Ungerechtigkeit neben Tugenden wie Barmherzigkeit, Hilfsbereitschaft, Demut in der Brust desselben Menschen beheimatet sein könnten. Vielmehr handelt es sich um Grundhaltungen, die eine kategorial verschiedene Sicht des Menschen, der Welt und des Lebens voraussetzen, wie Thukydides uns zeigt. Es wäre ein totaler Perspektivenwechsel bei den Athenern notwendig, eine Umkehrung ihrer Wertordnung, damit ihnen der Standpunkt der Melier nicht mehr lächerlich, mit Nietzsche gesprochen: nicht mehr als ressentimentgeladene Kompensation ihrer Schwäche und Unterlegenheit erscheinen würde. Wie ist ein solcher Wechsel der Perspektive möglich? Es ist klar, dass er nicht aus der Immanenz des Natürlichen kommen kann.

### 3. Negativer Glaube

Im Dezember 1941 notiert Weil in ihr Arbeitsheft über den Inhalt des von ihr so genannten «negativen Glaubens»<sup>14</sup>: «Glauben, daß nichts von dem, was wir begreifen können, Gott ist. [...] Aber genauso glauben, daß das, was wir nicht begreifen können, wirklicher ist als das, was wir begreifen

können. [...] Und schließlich glauben, daß das Unbegreifbare trotzdem erscheint, und zwar verborgen».

Was ist es, das wir nicht begreifen, nicht verstehen können? – «Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott, zwischen der Zeit und der Ewigkeit, dem Relativen und dem Absoluten sind in jedem Fall unverständlich. Es gibt keine Stufen der Unverständlichkeit; in diesem Bereich ist alles so unverständlich wie die Eucharistie».

Weshalb sind diese Beziehungen unbegreifbar, unverständlich? Offenbar deshalb, weil in ihnen das Unvereinbare, das einander Widersprechende zueinander kommt und sich miteinander verbindet. Nach den Regeln der Logik schließt das sich kontradiktorisch zueinander Verhaltende einander wechselseitig aus. Wie kann es dann aber eine reale Beziehung konstituieren?

Im Oktober 1942 notiert Simone Weil: «La contradiction est le levier de la transcendance»<sup>15</sup>. In der deutschen Übersetzung heißt es: «Der Gegensatz ist der Hebel der Transzendenz»<sup>16</sup>. Deutlicher wäre: «Der [logische oder begriffliche] Widerspruch ist der Hebel der Transzendenz». Dieser Satz schließt einen Gedankengang ab, der so beginnt: «Die vermuteten Eigenschaften Gottes sind menschliche Eigenschaften, die durch das An-der-Grenze-gehen umgewandelt werden». «Les attributs supposés de Dieu sont des attributs humains transformés par l'opération du passage à la limite.»<sup>17</sup> Um was für eine opération und um was für eine Grenze handelt es sich? Negativ gesprochen geht es um «eine überaus strenge Methode» («une méthode tout à fait rigoureuse»). Ein wenig früher gibt Weil Hinweise für ein positives Verständnis, indem sie für den hier einschlägigen Begriff des Mysteriums einen legitimen und einen illegitimen Gebrauch unterscheidet und seine strengste Definition fordert. Als erstes Kriterium seines legitimen Gebrauchs gibt sie an<sup>18</sup>: «Wenn der logischste, strengste Gebrauch des Verstandes in eine Sackgasse führt, zu einem Gegensatz [contradiction], dem man nicht ausweichen kann, und zwar in dem Sinne, daß die Vermeidung eines Begriffs den anderen seines Sinns beraubt, daß die Setzung des einen Begriffs zur Setzung des anderen zwingt. Wie ein Hebel überträgt dann der Begriff des Mysteriums das Denken auf die andere Seite der Sackgasse, auf die andere Seite der nicht zu öffnenden Tür, jenseits des Bereichs des Verstandes, darüber. Aber um jenseits des Bereichs des Verstandes zu gelangen, muß man ihn bis ans Ende durchquert haben, und zwar, indem man einem mit unanfechtbarer Strenge vorgezeichneten Weg folgt. Sonst ist man nicht jenseits, sondern diesseits. [...] Wenn das Mysterium auf diese Weise bestimmt ist [défini], sind die Mysterien des Glaubens für den Verstand kontrollierbar».

Weil bietet hier für den Begriff des Mysteriums keine Definition im üblichen Wortsinn an, nämlich mittels sprachlicher Bedeutungen, sondern mittels eines Verfahrens: Was diesen Test besteht, erfüllt die Bedingungen



dafür, es rechtens als «Mysterium», als «Geheimnis» zu bezeichnen. (Die am Schluss des Zitats stehende Aussage, wenn der Begriff des Mysteriums auf diese Weise definiert werde, seien die Glaubensgeheimnisse für den Verstand kontrollierbar, ist missverständlich. Recht verstanden, kann der Verstand nur sich selbst bzw. seinen Weg vor die Wand des Geheimnisses kontrollieren, nicht aber dieses selbst. Das hält Weil im Folgenden dann auch ausdrücklich fest.)

Bevor dieses Verfahren, diese Methode, dieses Kriterium näher erläutert wird, sei das zweite angeführt, das Weil vorschlägt: «Ein anderes Kriterium besteht darin, daß der Geist [l'esprit], der sich in einer langen und liebevollen Betrachtung [contemplation] vom Geheimnis [mystère] genährt hat, feststellt, daß er durch die Beseitigung, die Leugnung des Mysteriums dem eigenen Verstand Schätze raubt, die dieser erfassen kann, die sein Bereich sind, die zu ihm gehören».

Der darauf folgende Absatz behebt, wie angekündigt, ein naheliegendes Missverständnis einer zuvor gemachten Aussage, führt aber zwei Schritte weiter, indem er die Fähigkeit des Verstandes, sich selbst zu überschreiten, als «übernatürliche Liebe» und seine Einwilligung in diese Befähigung als «Glaube» bezeichnet: «Der Verstand kann nicht das Mysterium selber kontrollieren, aber er besitzt die vollständige Macht der Kontrolle über die Wege, die zum Mysterium führen, die zu ihm aufsteigen und die von ihm herabführen. Indem er die Existenz einer höheren Fähigkeit in der Seele, die das Denken über sich hinausführt, anerkennt, bleibt er sich selber vollkommen treu. Diese Fähigkeit ist die übernatürliche Liebe. Die Einwilligung in die Unterordnung aller natürlichen Fähigkeiten der Seele unter die übernatürliche Liebe ist der Glaube».

Nun zur Deutung im Einzelnen! – Das erste Kriterium einer gerechtfertigten Verwendung des theologischen Begriffs des Mysteriums ist dann erfüllt, wenn ein (kontradiktorischer) Widerspruch bei der Ausformulierung einer grundlegenden religiösen (d.h. nur im religiösen Glauben und Lieben annehmbaren) Wirklichkeit unvermeidlich ist, weil man auf die einander widersprechenden Begriffe bzw. Aussagen nicht verzichten kann, ohne diese Wirklichkeit selbst zu bestreiten. Als solche Wirklichkeiten können die «Beziehungen zwischen dem Menschen und Gott, zwischen der Zeit und der Ewigkeit, dem Relativen und dem Absoluten» angesehen werden – in christlicher Konkretion: die Inkarnation Gottes, die Kirche als Leib Christi und die Eucharistie. Deren strenge Unverständlichkeit (inintelligibilité) beruht darauf, dass das einander Widersprechende und deshalb einander Ausschießende eine einzige dynamische, lebensvolle Wirklichkeit darstellt. Der (übernatürliche) Glaube, die (übernatürliche) Liebe transzendieren diese Schranke der strengen Unverständlichkeit; der Glaubende wird jenseits dieser für seinen Verstand unüberwindlichen Grenze platziert. Der Wider-

spruch bleibt, nichts wird verständlicher; aber das, was in sich unverständlich ist und bleibt, wird nun als höchste Wirklichkeit in Gott geglaubt und geliebt. Solcher Glaube, solche Liebe kann nur *übernatürlich* sein – ein *Wunder* im strengen, theologischen Sinn: «Das Wunder des guten Schächers war nicht, daß er an Gott dachte, sondern daß er Gott in seinem Nächsten erkannte. Petrus erkannte Gott nicht mehr in Christus, ehe der Hahn krähte, sonst hätte er ihn nicht verleugnet»<sup>19</sup>.

Die innere Widersprüchlichkeit des Geglaubten ist nicht der *Grund* des Glaubens – *credo quia absurdum* –, wohl aber sein *Kriterium*. Der Grund von Glaube und Liebe ist die (übernatürliche, transzendente) *Wirklichkeit*, die sich dem Menschen mitteilt, die Wirklichkeit des Menschen in Gott – eine Wirklichkeit allerdings, die nicht widerspruchsfrei beschrieben werden kann<sup>20</sup>.

Vieles im menschlichen Leben ist unverständlich, manche menschlichen Aussagen sind trivialerweise widersprüchlich oder unsinnig, wenn sie sich bspw. einer Kategorienverwechslung verdanken. Wie lässt sich jene als «streng» apostrophierte Unverständlichkeit von dieser «banal» oder «trivial» zu nennenden unterscheiden? Weils Kriterien sollen diesem Anliegen einer intellektuell redlichen und tragfähigen Unterscheidung dienen. Deshalb fragt sie, die «Logik im Hinblick auf die transzendenten Dinge» bedenkend: «wann können zwei einander widersprechende Dinge [choses contradictoires] wahr sein?»<sup>21</sup> In diesem Zusammenhang untersucht sie dann aber nur *gegensätzliche* Behauptungen (affirmations contraires) wie die, dass Gott sowohl persönlich als auch unpersönlich sei, und bemerkt hierzu, dass beide Aussagen sowohl zugleich wahr als auch zugleich falsch sein können je nach der Ebene, auf der sie gemacht werden. Aber derartige Fälle sind ersichtlich andere als die im obigen ersten Kriterium angesprochenen, bei denen ein *Widerspruch* vorliegen soll, und zwar ein *notwendiger*: «une contradiction qu'on ne peut éviter», insofern «die Vermeidung eines Begriffs den anderen seines Sinnes beraubt, daß die Setzung des einen Begriffs zur Setzung des anderen zwingt»<sup>22</sup>. Zu Versuchen, solche wirklichen Widersprüche im religiösen Bereich zu eliminieren, bemerkt Weil<sup>23</sup>: «Die Spekulationen, die man rechtmäßigerweise als ketzerisch verurteilen kann, sind jene, die die Wirklichkeit der göttlichen Dinge vermindern, indem sie unter dem Anschein der Versöhnung jene Gegensätze [contradictions] verschleiern, die ihr Mysterium darstellen.

Zum Beispiel aus dem Sohn ein nur halb göttliches Wesen machen. Oder Göttlichkeit und Menschlichkeit in Christus vermischen, um sie miteinander zu versöhnen. Oder Brot und Wein der Eucharistie zu einem bloßen Symbol herabsetzen.

Die Mysterien hören dann auf, Gegenstand der Betrachtung [contemplation] zu sein; sie haben keinerlei Nutzen mehr».

Die letzte Bemerkung führt auf das oben angeführte zweite Kriterium, wonach der Geist feststellt, dass er sich durch die Beseitigung des Mysteriums des Zugangs zu jenen Wirklichkeiten beraubt, die sein Bereich sind. Welcher Art sind diese Wirklichkeiten? Eine Antwort ist in der unmittelbaren Textumgebung nicht zu finden. Aber wenig später, noch im gleichen Monat (Oktober 1942), schreibt Weil<sup>24</sup>:

«Den Wert einer Form religiösen, oder allgemeiner geistigen Lebens [wie spirituelle] bewertet man durch die Beleuchtung, die auf die Dinge hier unten fällt.

Die fleischlichen Dinge sind das Kriterium für die geistigen Dinge.

[...] Wenn man unter dem Vorwand, nur die geistigen Dinge hätten Wert, sich weigert, die auf die fleischlichen Dinge fallende Beleuchtung zum Kriterium zu nehmen, läuft man Gefahr, als Schatz nur noch ein Nichts zu haben.

Allein die geistigen Dinge haben Wert, aber nur die fleischlichen Dinge haben ein feststellbares Dasein. Deshalb ist der Wert der ersteren nur als Beleuchtung feststellbar, die auf die zweiten fällt».

Das heißt: Indem man dem Irdischen das transzendente Licht nimmt, nimmt man dem Verstand jenen Schatz, den er in diesem Licht erfassen kann, nämlich den transzendenten Wert des Irdischen. Aber es gilt auch die Umkehrung: Wollte man sich weigern, am Irdischen das reine Licht wahrzunehmen, so würde das Licht selbst wertlos, zum Nichts: «Les choses charnelles sont le critérium des choses spirituelles». Ohne das Irdische, die Immanenz hätte das Himmlische, die Transzendenz keinen wirklichen Wert (für uns), und ohne das Himmlische wäre das Irdische ohne wirklichen Wert (für uns). Setzt man eine der beiden Seiten zu Gunsten der anderen herab, um diese angeblich in ihrem Eigensein und in ihrer Eigenbedeutung zu wahren, mindert man sie gerade oder vernichtet sie gar. Beide Seiten sind in ihrer begrifflichen Unvereinbarkeit festzuhalten und aufeinander zu beziehen – nur so sind sie in unüberbietbarer Weise wirklich (für uns). Mit diesem Gedanken weitet Simone Weil die Struktur des christologischen Dogmas auf die gesamte Wirklichkeit des Menschen aus: «Das WORT ist das Licht, das jeden Menschen erleuchtet [vgl. Joh 1,9]. Welchen göltigeren Text könnte man sich noch wünschen?»<sup>25</sup> Für sich genommen ist jede der Seiten widerspruchsfrei beschreibbar: das Irdische z.B. in wissenschaftlicher, das Überirdische z.B. in metaphysischer Sprache. So aber, getrennt voneinander, haben sie nichts miteinander zu tun – schlimmer noch: Zumindest das Überirdische verliert sich, da es keinen Anker im Irdischen hat, und wird (für uns Menschen) belanglos. Der Glaube fügt das Irdische und das Himmlische zu einer Widerspruchseinheit zusammen – der *denkende* Glaube!

Das obige zweite Kriterium verbindet mit der Kontemplation des unvermeidlichen Widerspruchs positive Wirkungen. Weil kennt aber auch



gewisse negative, jedoch zu begrüßende Wirkungen: «Die diskursive Vernunft zerstört sich durch die Betrachtung der klaren und unvermeidlichen Gegensätze. Koan. Mysierien». «L'intelligence discursive se détruit par la contemplation des contradictions claires et inévitables. Koan. Mystères»<sup>26</sup>. Der Nachdruck liegt hier auf der Diskursivität der Vernunft: Die vom Glaubenslicht erleuchtete Vernunft vermag die übernatürliche Wirklichkeit nicht zu leugnen; zugleich aber vermag sie das Widersprüchliche in der Erfassung dieser Wirklichkeit nicht abzutun, garantiert es doch geradezu, dass sie in der Wahrheit ist – und das löscht ihre Diskursivität aus! Die Vernunft wird fähig, die Einheit des Himmlischen und des Irdischen in einfacher, ungeteilter und unbewegter Aufmerksamkeit zu betrachten. Aus ihrer Lektüre vor allem der Zen-Essays von D.T. Suzuki hatte Weil Kenntnis der Koan-Methode in gewissen Schulen des Zen-Buddhismus gewonnen, die genau diese Zerstörung der diskursiven Vernunft zum Ziel hat. Für den Willen formuliert sie dasselbe Ziel: «Der Wille zerstört sich durch die Ausführungen unmöglicher Aufgaben»<sup>27</sup>, z.B. durch die sich selbst gesetzte Aufgabe, sich zu vergessen und ganz im Betrachteten aufzugehen.

#### 4. Schluss

Die Kennzeichen der Moderne – Immanenz und Autonomie – sind formale Kennzeichen des Denkens selbst. Daran ändert auch seine Beschäftigung mit sogenannten «transzendenten» oder «übernatürlichen» Gegenständen nichts. Das zeigt die traditionelle Theologie, wenn sie innerhalb ihres Bezugsrahmens rational verfährt, aber auch die Ethik, die sich um vernünftige Argumente bemüht, den letzten Grund ihrer Geltung jedoch nicht selber bereitzustellen vermag. Wie aber vergewissert man sich dieses (ethischen) Grundes, jenes (theologischen) Rahmens? Simone Weils Antwort lautet: Diese Vergewisserung ist keine Sache der Vernunft und des Denkens mehr, sondern einer ihnen gegenüber jenseitigen Quelle, über die der Mensch nicht mehr verfügen kann. Diese Quelle muss sich von sich her dem Menschen auftun, aber er vermag sich auf das Ereignis ihrer Enthüllung vorzubereiten, indem er jene Grenze seines Denkens bewusst wahrnimmt und anerkennt. Über die Notwendigkeit dieser Grenze muss er sich selber *rationale* Rechenschaft geben können. (Dafür ist Kants transzendente Kritik der spekulativen und der praktischen Vernunft das große Vorbild.)

Dass das Denken an seine wesentliche Grenze kommt, kann auf zwei Weisen geschehen: zum einen dadurch, dass es den formalen Rahmen und damit das Ganze einer Lebensform ins Auge fasst, zum anderen dadurch, dass es *innerhalb* einer solchen Lebensform eine nicht-triviale Widerspruchserfahrung macht, d.h. eine Erfahrung z.B. anthropologisch oder theologisch

unaufgebbarer, aber einander anscheinend widersprechender Sachverhalte (das Zugleich von Selbstbestimmung und Naturdetermination, von Freiheit und Gnade, von Gottheit und Menschheit in Jesus). Wenn die Vernunft sich im «Anrennen gegen das Paradox»<sup>28</sup>, im Anrennen gegen die eigene Grenze erschöpft, kann sie in Verzweiflung geraten. Sie kann aber auch in Demut innehalten. Dann wird das Denken *Kontemplation, ungegenständliche Kontemplation*; es wird zu einem Warten «in Geduld» (Lk 8,15) – eine Lieblingsformulierung Weils<sup>29</sup> –, das kein Erwarten ist, kein Erwarten von etwas Bestimmtem. In fast blasphemischer Rede formuliert Weil: «So zwingen wir Gott, indem wir ihn durch unsere Geduld ermüden, die Zeit in Ewigkeit zu verwandeln. – Geduld, die imstande ist, Gott zu ermüden, geht aus einer unendlichen Geduld hervor»<sup>30</sup>. Dann kann es geschehen, dass die undurchdringliche, unübersteigbare Wand sich aufhebt, dem reinen Licht weicht.

Weils Darlegungen lassen es so erscheinen, als gebe es hier so etwas wie eine Theorie, nach der man das Geschehen – aber ist es überhaupt ein Geschehen, ein kontinuierlicher Vorgang «in Raum und Zeit»?<sup>31</sup> – voraussehen, oder gar eine Technik, nach der man sein Verhalten einrichten könne, als lehrte die Erfahrung, dass es, bei angemessener Einstellung (Geduld, Demut, Gelassenheit) und mit dem Ergreifen geeigneter Mittel und Wege (Sich-Abarbeiten an Letztbegründungsversuchen, Wesenswidersprüchen), so kommen *müsse*, als gebe es einen Metastandpunkt, der es uns erlaubte, das Ganze zu überblicken und in der Hand zu behalten. Doch das ist Illusion. Die Kontemplation verspricht nichts! Und das eigene Bemühen scheitert schon an der Paradoxie der Selbstaufgabe: Solange wir die Wand, unser Selbst, unser Wollen noch «weghaben» *wollen*, solange sind wir noch an die Wand, an unser Selbst, an unser Wollen geschmiedet. Wir müssen die Leiter wegwerfen, nachdem wir auf ihr hinaufgestiegen sind. Dann sehen wir die Welt, unser Leben richtig<sup>32</sup>.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Peter Winch, *Simone Weil: «The Just Balance»*, Cambridge/New York 1989, 1.

<sup>2</sup> *Oeuvres complètes*, Paris 1988ff.

<sup>3</sup> *Cahiers/Aufzeichnungen*, München/Wien 1991–1998.

<sup>4</sup> Ebd., Bd. 4, 317.

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1967, 117f.

<sup>6</sup> Vgl. *Zeugnis für das Gute*, Zürich/Düsseldorf 1998, 8f.

<sup>7</sup> Vgl. Eph 1,18.

<sup>8</sup> Vgl. auch Meister Eckhart, Predigt Nr. 6 und 49, in: Josef Quint (Hrsg.), *Meister Eckhart. Deutsche Predigten und Traktate*, München 1977, 180; 384.

<sup>9</sup> Heinrich Dumoulin (Hrsg.), *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor*, Mainz 1975, 23.

- <sup>10</sup> «Formen der impliziten Gottesliebe», in: *Das Unglück und die Gottesliebe*, München 1953, 139f.
- <sup>11</sup> Ebd., 142.
- <sup>12</sup> Vgl. «La personne et le sacré», in: *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris 1957, 11–44.
- <sup>13</sup> «Formen der impliziten Gottesliebe», a.a.O., 142f.
- <sup>14</sup> *Cahiers*, a.a.O., Bd. 2, 127.
- <sup>15</sup> *La connaissance surnaturelle*, Paris 1950, 83.
- <sup>16</sup> *Cahiers*, a.a.O., Bd. 4, 123.
- <sup>17</sup> *Cahiers*, Bd. 4, 122/*La connaissance surnaturelle*, a.a.O., 82.
- <sup>18</sup> Ebd., 117–119 bzw. 78–80.
- <sup>19</sup> *Cahiers*, Bd. 2, 78.
- <sup>20</sup> Das zeigt in Bezug auf den Glauben an die Auferweckung Jesu durch Gott sehr schön Ingolf U. Dalferth («Volles Grab, leerer Glaube? Zum Streit um die Auferweckung des Gekreuzigten», in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 [1998], 379–409): Dieser Glaube umfasst die beiden gleichermaßen erfahrungsbedingten, einander jedoch anscheinend ausschließenden Aussagen «Jesus ist tot» und «Jesus lebt», auf die der Zeuge seines Todes und seines Erscheinens nach dem Tode aber nicht verzichten kann und sich deshalb im Glauben an Gott zu dem «kreativen Schluss» «genötigt sieht, Gott als den Urheber von Jesu neuem Leben anzusehen und zu bekennen.
- <sup>21</sup> *Cahiers*, Bd. 2, 175.
- <sup>22</sup> *Cahiers*, Bd. 4, 118/*La connaissance surnaturelle*, 79.
- <sup>23</sup> Ebd., 121 bzw. 81f.
- <sup>24</sup> Ebd., 139 bzw. 98.
- <sup>25</sup> Ebd., 118 bzw. 79.
- <sup>26</sup> Ebd., 181 bzw. 295.
- <sup>27</sup> Ebd.
- <sup>28</sup> Vgl. Wittgenstein, *Schriften*, Bd. 3, a.a.O., 68f., 92f., 117f.
- <sup>29</sup> Vgl. Register der Bibelstellen in den *Cahiers*, Bd. 4, 358.
- <sup>30</sup> Ebd., 76/*La connaissance surnaturelle*, 46f.; ebd., 274: «A force de patience, laisser la patience de Dieu».
- <sup>31</sup> Vgl. «Wittgenstein's Lecture on Ethics», in: *Philosophical Review* 74 (1965), 3–12, wo es auf S. 10 – in Aufnahme Kierkegaardscher Terminologie – heißt: «It is the paradox that an experience, a fact should seem to have supernatural value» (dt. Übersetzung in: Joachim Schulte [Hrsg.], *Ludwig Wittgenstein. Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a.M. 1989, 9–19, hier S. 17).
- <sup>32</sup> Adaption der bekannten Worte Wittgensteins in § 6.54 seines *Traktats*.



ELISABETH HURTH · WIESBADEN

## POP-RELIGIOSITÄT

### *Populärmusik und Religion*

Religion und Popmusik – diese für viele vielleicht immer noch ungewöhnliche Verbindung ist auf dem Markt der religionspädagogischen Literatur in den letzten Jahren eine feste Größe geworden. Die religionspädagogische Wahrnehmung von poplarkulturellen Lebenswelten setzt an den Schnittstellen von Religion und Gegenwartskultur an und fördert vielfältige Spuren von Religion in der Alltagswelt zutage. Dabei zeigt sich: Religion ist in der Popwelt «angesagt». Ganz explizit findet sich hier jede Menge Religiöses. In einer von vielen als nachchristlich bezeichneten Gesellschaft nehmen Rock- und Popmusik vielfältig auf christliches Traditionsgut Bezug.

Quellen zur Erkundung dieser gegenwärtigen religiösen Erlebniswelten erschließen viele Materialsammlungen, die mittlerweile verfügbar sind. Historisch erschlossen wird das Material von Wolfgang Rumpf in *Stairway to Heaven. Kleine Geschichte der Popmusik von Rock'n'Roll bis Techno* (München 1996). Der Materialbrief *Populärmusik und Religion* (München 1999) vom Redaktionsteam Matthias Everding, Bernhard Hoffmann, Felix Schonauer und Michael Klötzel stellt insgesamt 14 Lieder vor, die belegen, dass Religion in den Texten von Popmusikern ein fester Bestandteil geworden ist. Religiöse Anspielungen und Symbole liegen vielfältig in den von Arthur Thömmes in *Sinnsucher. Populäre Musik im Religionsunterricht* (Trier 2001) gesammelten Songs vor. Dass Rock-Popmusik nicht einfach unreflektierten Eskapismus und Berieselung befördert, sondern durchaus auch religiöse Relevanz und Aussagekraft besitzt, bestätigen die 18 Songs, die Klaus Depta in seiner Arbeit *Holy Fire. Christliche Rock- und Popmusik in Religionsunterricht, Jugend- und Gemeindearbeit* (Limburg 1999) für Pastorale Mitarbeiter, Religionslehrer, (Kirchen-)Musiker und Jugendarbeiter vorstellt. Der Religionspädagoge Depta will mit seiner

ELISABETH HURTH, 1961 in Wiesbaden geboren, Studium in Mainz und Boston, Promotion 1988 (Boston) und 1992 (Mainz), lebt als Sprachlehrerin und Publizistin in Wiesbaden.

Studie vor allem Brücken schlagen zwischen der kirchlichen Binnenkultur und der Popkultur, die im wesentlichen Unterhaltungskultur ist.

Grundsätzliche Überlegungen hierzu liefert der von Peter Bubmann und Rolf Tischer herausgegebene Sammelband *Pop & Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit?* (Stuttgart 1992). Die Beiträge des Bandes zeigen, dass die Popmusik der letzten Jahre zunehmend den traditionellen religiösen Zeichen- und Symbolvorrat vereinnahmt. Dabei stehen nicht nur biblisch-christliche Symbole im Mittelpunkt. Es findet sich vielmehr eine Mischung aus fernöstlicher Religiosität, privaten Symbolen und Teilen christlicher Symbolik. So entsteht ein Konglomerat verschiedenster religiöser Überzeugungen aus unterschiedlichen Traditionen. Für Tischer ist diese Neigung zum Synkretismus ein Kennzeichen der Postmoderne. Der «postmoderne Synkretismus» der Popmusik stehe im Zeichen von «Beliebigkeit» und «Unverbindlichkeit». Es entsteht, so Tischer, eine ««wasch mir den Pelz, aber mach mich nicht nass»-Religion, eine pflegeleichte, mit unserem High-Tech-Leben compatible» (S. 57).

Demgegenüber betonen die Arbeiten von Ilse Kögler, *Die Sehnsucht nach mehr. Rockmusik, Jugend und Religion* (Graz 1994), von Michael Schäfers, *Jugend-Religion-Musik* (Münster 1999), sowie von Uwe Böhm und Gerd Buschmann, *Popmusik – Religion – Unterricht* (Münster 2000), die Bedeutung von Rock und Pop als typisches Ausdrucksmittel jugendkultureller Lebenswelten. Schäfers verweist vor allem auf die vielfältigen sozialen Handlungsmöglichkeiten dieser Musik. Als eigenständiger jugendkultureller Ausdruck trägt die Rock-Popmusik zur Identitätsfindung und Selbstwerdung bei. Ihre Funktionen und ihr religiöser Symbolgehalt bedürfen daher nach Schäfers und Kögler religionspädagogischer Analyse in Unterricht und Gemeindearbeit. Keinesfalls, so Kögler, sollte dabei «die Musik als bloßer Aufhänger benutzt werden, um das Interesse der SchülerInnen für das «Eigentliche» zu gewinnen» (S. 247). Die Tübinger Dissertation von Rolf Siedler, *Feel it in your body. Sinnlichkeit, Lebensgefühl und Moral in der Rockmusik* (Mainz 1995) arbeitet die progressive Funktion der Rockmusik heraus und sieht die Bedeutung dieser Musik als Bestandteil jugendlicher Lebenswelt gerade nicht einfach «in der Funktion des Abreagierens von handlungsmäßig nicht absorbierten Energien durch «Ersatzhandlungen», die einer Flucht aus der Realität ... gleichkäme» (S. 206). Rock-Popmusik habe mit ihrer Inspiration, Improvisation und Spontanität vielmehr eine nicht zu unterschätzende lebensnotwendige Bedeutung für die schöpferische Entfaltung Jugendlicher und dürfe als kulturelle Ausdrucksform nicht diskriminiert werden.

In den Arbeiten von Siedler, Kögler und Schäfers findet sich keine kulturpessimistische Argumentation, die Hochkultur wird nicht gegen Populäres ausgespielt. Dieser Verzicht auf jeglichen theologisch-kultur-

kritischen Zeigefinger setzt sich in aktuellen praktisch-theologischen Arbeiten zur Popmusik fort, die dem von Andrew Greeley (*Religion in der Popkultur*, Graz 1993) bestrittenen Weg einer positiven Gesamtwertung populärer Kultur folgen und für eine Öffnung der Kulturtheologie plädieren. Bernd Schwarze betont in seiner Dissertation *Die Religion der Rock- und Popmusik* (Stuttgart 1997), dass die Erzählungen populärer Musik von einem «ganz enormen Interesse an der Religion» «künden» (S. 251). Gottfried Fermors Dissertation *Ekstasis. Das religiöse Erbe in der Popmusik als Herausforderung an die Kirche* (Stuttgart 1999) fragt unter gleichen Voraussetzungen nach den religiösen Dimensionen der Popmusik und will dabei «Reflexionshorizonte für die kirchliche Praxis entwickeln» (S. 15). In seiner Dissertation *Spiritualität und Rockmusik* (Ostfildern 1997) unternimmt Hubert Tremml am Beispiel der Rockmusik eine Spurensuche nach der Spiritualität der Subjekte. Tremml bestimmt die Rockmusik als «Medium», in dem sich «individuelle Spiritualität» entfalte und «Transzendenzerfahrung im Alltag» möglich werde (S. 235). Jan Koenot kommt in seinen theologisch-ästhetischen Annäherungen an die Rockmusik in *Hungry for Heaven. Rockmusik, Kultur und Religion* (Düsseldorf 1997) zu einem ähnlichen Fazit. Rockmusik, so Koenot, bringe «verschiedene Schichten der religiösen Dimension ins Spiel» und greife «spirituelle Sensibilität» sowie «das Bewusstsein für das Höhere» auf (S. 215). Bernd Schwarze bestimmt diese religiöse Dimension als «Pop-Religiosität», als eine «implizite Religiosität», die sich nicht in «überkommene» Lehrgebäude einsperren lasse und sich in der Kirche nicht mehr aufgehoben wisse (S. 254). Diese Pop-Religiosität, darin stimmen ihre Interpreten überein, ist Ausdruck eines synkretistischen, individualistischen und institutionsfernen Glaubenslebens. Ihr verbindendes Element ist, so Schwarze, die «Sehnsucht nach Jenseitigkeit», eine «weltabgewandte» Suchbewegung, die über das Diesseitig-Alltägliche hinausweist (S. 257).

In den Arbeiten von Schwarze, Tremml und Koenot ist von der Krise der Religion ebenso die Rede wie von deren Renaissance. Man spricht von einem Verdunsten des christlichen Glaubens, registriert aber zugleich eine Offenheit für popsozialisierte religiöse Angebote. Dies entspricht dem seit längerem von Religionssoziologen beobachteten Phänomen, dass Kirchlichkeit und Christlichkeit zwar abnehmen, ein verstärktes Aufkommen religiöser Suchbewegungen jedoch unverkennbar ist. Der Rückgang kirchlich formierter Religion bedeutet also nicht das allmähliche Ende von Religion an sich. Es zeigt sich vielmehr eine Veränderung in den Ausdrucksformen von Religion. Religion erscheint nicht mehr so sehr in institutionalisierten Formen überlieferter Kirchlichkeit als vielmehr in frei flottierenden religiösen Aufbrüchen. Religion, so Tremml, wird dabei «individuell gestaltet und nährt sich nicht allein aus dem Kontext kirch-



licher Tradition. Das religiöse Subjekt muss in einer Gesellschaft, in der sich die allgemein-verbindlichen Vorstellungen auflösen, zu seiner eigenen Religiosität finden» (S. 85). Aus dem Schwund kirchlich-christlicher Religion ist demnach nicht zu folgern, dass man für Religion keinen Bedarf mehr hat. Im Gegenteil, man konstatiert allorten eine Renaissance unterschiedlichster Suchbewegungen, die sich, so Tremml, «eher experimentell verschiedenster religiös-kultureller Erbschaften bedienen» (S. 52). Der angemessenste Begriff für diese Suchbewegungen ist nach Tremml die Kategorie der Spiritualität – eine «verheißungsvolle Leerstelle», die als «Abgrenzungsbegriff zur christlich-institutionalisierten Religion» zu etablieren ist (S. 52, 51). Als jugendkulturelle Ausprägung von Spiritualität erweist sich die Rock-Popmusik für Tremml auf vielfältige Weise als «religiogen».

Dass kirchlich gebundene Religiosität sich nicht einfach auflöst, sondern abseits der überkommenen religiösen Strukturen, Traditionen und Institutionen wieder auftaucht, ist eine herausragende Signatur der Pop-Religiosität. In ihr haben Inhalte und Überlieferungsformen christlicher Tradition ihre Selbstverständlichkeit verloren. Die Geschlossenheit und Verbindlichkeit der Symbolwelten kirchlich geprägter Religiosität zerfallen. Aber die religiöse Symbolik, dies zeigen vor allem die Arbeiten von Schwarze und Tischer, verschwindet nicht einfach, sondern sucht sich unerwartete Wege außerhalb des «klassischen» religiös-kulturellen Rahmens. Dabei kommen sich, so Andreas Obernauer in seiner Arbeit *Too much Heaven? Religiöse Popsongs – jugendliche Zugangsweisen – Chancen für den Religionsunterricht* (Münster 2002), die Symbolwelten populärer Kultur und christlich-religiöser Tradition durchaus auch wieder nahe. Nach Schwarze kann diese «Religionshaltigkeit der Rock- und Popkultur» jedoch mit «herkömmlichen theologischen Kategorien kaum mehr begriffen werden» (S. 249). Erst der Rückgriff auf das Gnosis-Modell liefert für Schwarze einen geeigneten Zugang zur Pop-Religiosität. So erscheint die Rock-Popmusik als Ausdruck einer gnostischen Religiosität, die sich durch Ferne zur Institution, Erlösungssehnsucht, Leib-Seele Dualismus und Abkehr gegenüber allem Welthaften auszeichnet. Das Gnosis-Modell gibt damit, so Schwarze, «Aufschluss über die Religiosität unserer Zeit» und führt auf «Frömmigkeitsprofile» der Gegenwart (S. 245, 135).

Möglich wird das Aufspüren solcher Profile durch die Anwendung eines funktionalen Religionsbegriffs, der mittlerweile fast allen praktisch-theologischen Interpretationen der Popkultur zugrunde liegt. Dabei bildet sich ein Ansatz heraus, der Religion neu verortet und lebenspraktisch fundiert. Entsprechend verabschiedet man sich von kirchlichen Formen von Religion und lenkt den Blick auf die Vielfalt lebensweltlicher Religiositäten. Diese, so das Urteil praktisch-theologischer Interpreten der Popkultur, lässt sich

mit dem substantiellen Religionsbegriff nicht erfassen, bildet sie sich doch abseits der institutionalisierten Formen kirchlich formierter Religion ab.

Für die religionssoziologisch und pastoralpsychologisch geschulten Interpreten der Popkultur ermöglicht nur ein funktionaler Religionsbegriff eine angemessene Annäherung an die religionsproduktiven Strukturen der Popkultur. Mit einem funktionalen Religionsbegriff gelinge eine Aufklärung darüber, wohin die aus kirchlichen Bereichen verdunstende Religiosität ausgewandert sei. Der funktionale Religionsbegriff steht dem herkömmlichen, substantiell gefüllten Religionsbegriff gegenüber, der sich auf einen transzendenten Inhalt bezieht, also bestimmt ist über die Relation zu einem Heiligen, Übernatürlichen und Jenseitigen. Dazu gehören Glaubensüberzeugungen und kultische Praktiken, die sich zumeist mit den religiösen Vollzügen des Christentums decken. Folgt man der Argumentation des Religionssoziologen Franz-Xaver Kaufmann in seiner Studie *Religion und Modernität* (Tübingen 1989), dann reicht der inhaltsbezogene Religionsbegriff jedoch nicht aus, religionsproduktive Tendenzen einer modernen Gesellschaft zu erfassen, die von Individualisierung und Pluralisierung geprägt ist. Der substantielle Religionsbegriff orientiert sich, ausgehend von Erfahrungsinhalten, am Gegensatz zwischen «heilig» und «profan», «alltäglich» und «außeralltäglich». In der funktionalen Sicht von Religion spielt dieser Gegensatz keine Rolle mehr, denn es geht primär um Leistungen, die religiöse Deutungssysteme – die substantiell gesehen auch außerreligiös sein können – für die sozialen Systeme erbringen. Aus diesen Leistungen ergeben sich spezifische Beiträge von Religion: Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Welt-Kosmisierung und Welt-Distanzierung. Heute jedoch, so Kaufmann, «gibt es offenkundig keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex, die im Stande wären, all diese Funktionen in für die Mehrzahl der Zeitgenossen plausibler Weise zugleich zu erfüllen, in diesem Sinn gibt es «Religion» nicht». Nach Kaufmann spricht vieles dafür, «dass diese Funktionen heute zumindest teilweise auch von Institutionen erfüllt werden, die im landläufigen Sinn nicht als religiös gelten. ... Auf der Ebene des Vergleichs einzelner Funktionen scheint somit der Unterschied zwischen religiösen und nichtreligiösen Phänomenen weitgehend eingeebnet» (S. 86-87).

Der funktional bestimmte Religionsbegriff ermöglicht es, religiöse Signaturen säkularer Wirklichkeit aufzuspüren. Man setzt dabei auf eine funktionale Religiosität in Erlebniswelten wie der Popkultur, in der religionsähnliche Wirkungsweisen nachgewiesen werden können. Auf diese Weise lassen sich, so Tremml, viele säkulare Phänomene wie etwa die Rock-Popmusik als religiös qualifizieren, wenn sie eine «traditionelle Religion ersetzende Funktionalität» aufweisen (S. 220). Das sozial unsichtbarer gewordene Religiöse ist damit auch an Orten anzutreffen, die

traditionell nicht als «heilig» gelten, wie etwa in popularkulturellen Kontexten. Dies rechtfertigt nach Trembl den Versuch, «auch außerkirchliche Lebenswelten auf ihr spirituelles Potential hin abzuklopfen» (S. 17). Die dabei postulierte Diastase zwischen kirchlichen und individuellen Erscheinungsformen von Religion bleibt nicht ohne Folgen für das Feld des Religiösen. Jeder Einzelne muss eigenverantwortlich «seine» Religiosität aus einer Vielzahl von Sinnangeboten wählen und zusammenstellen. Jeder muss sich, beobachtet Schwarze, «zur Lebensvergewisserung seinen eigenen Reim auf das Erlebte machen» (S. 176). So entstehen biographiebezogene Sichtweisen von Religion, in denen die individuelle spirituelle Kompetenz zählt. Dies verändert nicht nur die Ausdrucksformen von Religion, sondern auch deren Qualität. Religion wird auf individuelle Bedürfnisse und Erlebnisse zugeschnitten und nimmt nicht-diskursive Formen an. Sie wird emotionalisiert und subjektiv verinnerlicht. Entsprechend beschreibt Andreas Martin in seiner Arbeit zum Videopop – *Videoclips im Religionsunterricht* (Göttingen 1999) – Religion als Teil der Erlebniswelt und Element der «Patchwork-Mentalität» der Gegenwart (S. 11). Man will diese Religion vor allem erleben und nicht so sehr glauben. Man muss sie nicht lernen oder auf einen kognitiven Gehalt hin verstehen. Eine solche Religion bedeutet weder eine Beziehung zu Gott noch ein auf eine Lehre bezogenes Handeln, sondern ein Verhalten, das man sich zu eigen machen kann, um das zu erleben, was als lebensbedeutsam wahrgenommen wird. Wenn sich aber der kognitive Gehalt von Religion auflöst, ist praktische Religion nicht mehr möglich.

Dort, wo Religion ein Teil der Erlebniswelt wird, liegen ritualisierte Musikrezeption und Gottesdienst-Besuch auf derselben Ebene. Es steht alles scheinbar gleich-gültig nebeneinander. Genau dieser Prozess der Vergleichgültigung wird durch funktionale Religionsbestimmungen unterstützt. Wer Religion funktional bestimmt, gelangt schnell zur Rock-Popmusik als Funktionsäquivalent von Religion. Liturgie erlebt nicht nur ein Kirchgänger, sondern auch ein Konzertbesucher, der seinem Star bei einer «Kulthandlung» zujubelt, der man ebenfalls eine liturgische Ordnung zuschreibt. Und auch Erlösung ist nicht mehr nur ausschließlich vom und im Himmel zu erwarten, denn es gibt – siehe die Arbeit von Jan Koenot – auch «Erlösung» durch Popikonen wie Michael Jackson und Madonna. Wenn aber nachgewiesen werden kann, so mutmaßen die Interpreten der Popkultur, dass Rituale nicht nur beim Kirchengang, sondern auch in einem Rockkonzert zu finden sind, dann ist das eine nicht gegen das andere auszuspielen, sondern als gleichwertig anzusehen. Diese Vergleichgültigung macht Religion letztendlich zu einem Leertitel. Die Unschärfe funktionaler Religionsbestimmungen ermöglicht eine grenzenlose Ausweitung des Religionsbegriffs und entleert damit praktische Religion. Wenn alles



Religion ist, was wie Religion wirkt, verliert Religion gerade ihre Wirkung. Sie erfasst das praktische Leben nicht mehr und bietet keine ethische Weisung im Alltag.

Der Versuch vieler Interpreten der Popkultur, die Pop-Religiosität als Alternative gegen «überkommene» religiöse Deutungsmuster zu etablieren, verdeckt eine «Entkernung» des Religionsbegriffs, die mit einer Verzweckung des Prädikats Religion einhergeht. Diese Instrumentalisierung von Religion ist nicht nur als Ablösung des substantiellen Religionsbegriffs durch einen unspezifischen funktionalen Religionsbegriff zu beschreiben. Was sich zunehmend zeigt, ist vielmehr eine Aushöhlung des Religionsbegriffs, in der Religion zu einem Interpretament wird, mit dem man Profanes und Populäres religiös «veredeln» will. Die von Schwarze und Koenot konstatierten strukturellen Analogien zwischen religiösen Ausdrucksformen und Phänomenen der Popularkultur sagen noch nichts über deren religiösen Gehalt. Nicht jede frenetische Begeisterung für Popidole ist «Religion», auch sind die Bedürfnisse, die dabei jeweils befriedigt werden, nicht automatisch mit religiösen identisch. Ein Popidol hat in der Regel keine genuin religiöse Message und legt auch gar keinen Wert darauf. Es ist vielmehr ein Rädchen in der allgewaltigen Unterhaltungsindustrie, die sich an aktuelle Zeitströmungen andockt. Dort, wo alles und jedes mit der Kategorie des Religiösen bedacht wird, wird der Religionsbegriff am Ende nur noch metaphorisierend eingesetzt. Dies aufzudecken ist Aufgabe einer Theologie, die sich mit der Instrumentalisierung von Religion nicht einfach abfindet und religionistische Verbrämungen aufdeckt. Dazu gehört auch die Einsicht, dass bei dem inflationären Gebrauch des Prädikats Religion in Sachen Pop-Religiosität popularkulturelle Phänomene oft lediglich mit einem quasireligiösen «touch» versehen werden, um sie so «abzusegnen» und zu erhöhen.

Wenn Religion weder inhaltlich noch strukturell als Religion erkennbar ist und vielmehr «unsichtbar» und «implizit» daherkommt, wird Religiosität nur allzu oft in Menschen hineingetragen, die sich selbst gar nicht mehr als religiös verstehen. Damit befreit man sich von allen gängigen Aussagen über die Entchristlichung, den Konsumismus und die Orientierungslosigkeit einer vermeintlich religionslosen Gesellschaft. Eine derartige religiöse Degeneration wird in der funktionellen Religionstheorie gerade nicht angenommen, denn man kann auch bei denen, die der Kirche den Rücken gekehrt haben, religionsähnliche oder «religiogene» Einstellungen ausmachen. Entsprechend raten Schäfers, Fermor und Tremml den Religionspädagogen, sich in popularkulturelle Lebenswelten zu begeben und Jugendliche bei ihrer Begeisterung für die Rock-Popmusik «abzuholen». Dabei bleibt jedoch unberücksichtigt, dass bei vielen Jugendlichen die biblisch-theologischen Grundlagen für eine qualifizierte Auseinander-

setzung mit den religiösen Versatzstücken der Popularkultur nicht mehr vorhanden sind. Die Angebotspalette im Religionsunterricht wird immer voller, man will sich an alle Erscheinungsformen der Popkultur ankoppeln und vergisst dabei das Notwendige – die Vermittlung biblisch-religiösen Basiswissens. Wer Jugendliche «abholen» will, setzt voraus, dass lebensweltlich eingebundene religiöse Erfahrungen bei den Jugendlichen tatsächlich vorliegen. Solches «Abholen» wird aber dann sinnlos, wenn das zu bestellende Feld biblisch-theologisch gesehen buchstäblich leer ist. Wenn in Sachen Religion inhaltlich an nichts mehr angeknüpft werden kann, ist anstrengende religiöse Grundlagenarbeit im Steinbruch des Herrn nötig, die die theologische Schwindsucht der Gegenwart und die biblisch-religiöse Wissenskrise schonungslos konfrontiert.

In funktionaler Sicht verschwimmen die Grenzen zwischen Numinosem und Profanem. Alles kann potentiell religiös werden. Man muss das Religiöse nur an neuen Orten aufsuchen. Religion kommt dabei nicht aus sich heraus zur Sprache, sondern versteckt sich in lebensweltlichen Kontexten der Popularkultur. Das bedeutet funktional gesehen: Auch in der nach-religiösen Postmoderne verschwinden religiöse Bedürfnisse nicht einfach, sie suchen sich lediglich neue Formen. Aber die Abkehr von tradierter Religion lässt sich mit dem Interesse an «neuer» Religion nicht vollständig verrechnen. Die vermeintliche Ablösung tradierter Religion durch «neue» Religion geht vielmehr mit einer wachsenden Indifferenz gegenüber Religion einher. Religion hat bei den meisten keinen prägenden Einfluss auf den Alltag mehr. Statt immer wieder auf religiöse Entdeckungsreisen nach «unsichtbarer» Religion zu gehen, sollte man daher eher jenem Alltagsatheismus nachgehen, der Lebensführung ohne irgendeinen Glauben möglich macht und den Menschen zum alleinigen Planer und Gestalter seines Lebens erhebt.

Praktische Theologen würdigen durchweg die provokativen Impulse der «nicht-institutionalisierten» Pop-Religiosität. So profiliert Schwarze die Pop-Religiosität gegen «traditionell-christliche Antworten» und schafft damit das Szenario, um die «Überlegenheit» der Musik über die Metaphysik herauszustellen (S. 257, 248). Die Rock-Popinterpreten selbst werden zumeist, wie bei Koenot, als Künstler vorgestellt, die mit «Kirchlichkeit und der Bürokratie einer etablierten Religion» «nichts zu tun haben» wollen und sich von «jeglicher Form institutionalisierter Religiosität» abwenden (S. 178). Diese Abkehr von kirchlich und institutionell formierter Religion macht die Attraktivität der Pop-Religiosität aus in einer Zeit, in der kirchengeprägte Religiosität nicht mehr «ankommt» und inhaltlich ausgezehrt wird. Die institutionsferne Pop-Religiosität dagegen kommt marktgängiger und erfolgreicher daher. Das Primat der Institutionskritik führt dabei jedoch oft dazu, dass etwas schon als ein Wert an sich beschrie-

ben wird, nur weil es institutionsfern ist. Das stereotype Beschwören des Gegensatzes zwischen einer unterlegenen kirchlich gebundenen Religiosität und der «überlegenen» institutionsfernen Pop-Religiosität schafft eine gestellte Dramaturgie, nach der nicht der religiöse Gehalt zählt, sondern zuallererst die kirchenkritische Ausrichtung. Das theologiekritische Potential reicht, um religiös aufgewertet zu werden. Die «Entkernung» von Religion wird so nicht zuletzt auch durch eine pauschale und mediengängige Kritik an der «Institution» Kirche vorangetrieben.

Damit verbunden ist die Instrumentalisierung von Religion zu Zwecken des Entertainments. In der Erlebnis- und Unterhaltungsgesellschaft von heute kann man religiöse Versatzteile beliebig zur Untermalung von Spaß und Klamauk einsetzen. Es geht dabei nicht mehr um Religion, sondern um religiöse Aura und jenen «Kick», der Unterhaltsames religiös anreichert. Ein sakrales Outfit und effekthascherische Collagen religiöser Bilderbögen treten an die Stelle schwindender Substanz. Nicht der Inhalt, sondern die Vermarktung und Verpackung zählen. Ein Popstar wird jedoch nicht dadurch religiös, dass man ihn in religiöse Symbole einpackt. Wenn sich Popstars mit Kreuzen auf den T-Shirts präsentieren, dann werden damit keine religiösen Inhalte vermittelt. Das Kreuz auf dem T-Shirt ist nur noch ein Dekor, mit dem man sich ausdrapiert. Religion wird hier Teil des trivialen Schaugeschäfts. Das «Sampeln» von Religion funktionalisiert Religion als Etikette, um trivialkulturelle Phänomene aufzuwerten und besser zu vermarkten. Die marktgerechte Symbiose von Medien, Konzernen, Konsumenten und Produzenten zielt auf das Happening, die Performance, die Texte und Inhalte fließen dahin. Wer der nach Unterhaltungs- und Marktgesetzen inszenierten Popkultur religiöse Dimensionen zuschreibt, sollte jedoch gerade inhaltlich genau bestimmen, was für eine Religion hier vorliegt. Dazu gehört auch die Frage nach den Gründen für das Angewiesensein auf popkulturelle Angebote, die «religiös» daherkommen, ohne es wirklich zu sein.



MICHAEL KRÜGGELER · ST. GALLEN

## RELIGION, INDIVIDUALISIERUNG UND MODERNE

*Empirische religionssoziologische Studien aus der Schweiz*

### *1. Ein neu erwachtes Interesse an Religion*

Bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein, bevor eine weltweite «Revitalisierung» der Religion das Bild der Zeit zu bestimmen unternahm, bildete der Eindruck eines religiösen Substanzverlusts in der modernen Gesellschaft die zentrale Aussage der innerhalb wie außerhalb der Kirchen mit vergleichbarer Vehemenz verfochtenen These einer allgemeinen «Säkularisierung»: Die traditional-persönlichen Autoritätsverhältnisse der Religion werden sich mit den versachlicht rationalen Sozialverhältnissen der Moderne kaum oder niemals versöhnen (lassen) können.

Dabei konnte von sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorien ein Beitrag der (christlichen) Religion zur Herausbildung der modernen Welt – etwa durch die kulturelle Legitimierung von Rationalität und Individualität – durchaus konzidiert werden. In dem Augenblick aber, in dem sich im westeuropäisch-nordamerikanischen Gesellschaftsmodell die wichtigsten Lebensbereiche – allen voran die Wirtschaft und die Wissenschaft, dann aber auch Politik, Recht, Kunst und Moral – aus dem religiös-integrierenden Kosmos überaus «erfolgreich» – zumindest für ihre eigene, dadurch gesteigerte Leistungsfähigkeit – emanzipiert haben, kann der Religion im besten Fall noch ein systematischer Ort in der Privatsphäre des seinerseits in religiöser Hinsicht freien modernen Individuums zugeordnet werden.

Mit der vor diesem Hintergrund eben überraschenden Rückkehr der Religion etablierte sich auch eine wieder verstärkte wissenschaftliche Beschäftigung mit religiösen Phänomenen. Und mit ihr wurde die Stellung der Religion in der jüngsten Vergangenheit der am meisten modernisierten

*MICHAEL KRÜGGELER, Dr. theol., geb. 1951, Projektleiter für Religions- und Kirchensoziologie im Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut (SPI) St. Gallen.*

Gesellschaften in ein ganz neues Licht gerückt: Es wurde plötzlich gesehen, wie wenig etwa der lebendige Denominationalismus in den USA dem Bild der Säkularisierung entspricht und wie auch in Europa ein antimodern-kämpferischer Katholizismus große Teile der Bevölkerungen integriert hatte und wie viele kulturelle Leistungen hier auf Einflüsse des Protestantismus zurückgeführt werden können.

In diese Zusammenhänge eines sowohl alltäglich wie wissenschaftlich neu erwachten Interesses an Religion ordnen sich auch die im folgenden vorzustellenden empirischen Studien aus der Schweiz ein. Sie haben versucht, das alte Säkularisierungsparadigma durch Theorien einer Deinstitutionalisierung und Individualisierung der (kirchlichen) Religion zu differenzieren und damit zu einer empirisch gesättigten neuen Beschreibung des Verhältnisses von Religion und Moderne am Beispiel der Schweiz beizutragen.

## 2. *Religiöse Individualisierung statt Säkularisierung: Die Studie «Croire en Suisse(s)»/«Jede(r) ein Sonderfall?»*

Am Ende der 80er Jahre wurde in einem umfangreichen Forschungsprogramm des Schweizerischen Bundesstaates über «Kulturelle Vielfalt und nationale Identität» auch eine erstmalige Repräsentativbefragung der gesamten mehrsprachigen und bikonfessionellen Schweizer Wohnbevölkerung zu den Themen Religion, Werte, Kirchlichkeit und Konfessionalität vorgesehen. Die Ergebnisse wurden zuerst in französischer Sprache (Campiche e.a. 1992) und darauf folgend in deutscher Sprache (Dubach, Campiche 1993) veröffentlicht.

### 2.1. *Ein neues Paradigma: Religiöse Pluralisierung und Individualisierung*

Die Skizze eines neuen Paradigmas für die Stellung der Religion in der Moderne im Sinne einer religiösen Pluralisierung und Individualisierung wird der «Sonderfall-Studie» als Theorie vorangestellt (Dubach, Campiche 1993, 17–51 sowie 51–92). Ausgehend von der institutionellen Verselbständigung der verschiedensten Lebensbereiche wie Wirtschaft, Wissenschaft, Politik usw., die sich aus religiösen Normvorgaben gelöst und eine autonome Leistungsfähigkeit entwickelt haben, wird auch der Religion Anteil an diesem Prozess zugesprochen. Religion konzentriert sich als soziales Teilsystem auf die Möglichkeit religiösen Glaubens, von dem aus die Kontaktfähigkeit zu anderen Lebensbereichen immer erst hergestellt werden muss. Religion wird damit eingebaut in den strukturell bedingten *Pluralismus* von Weltansichten, Weltanschauungen und Ideologien, der in modernen Gesellschaften den Bereich der Kultur immer multiperspektivisch konstituiert.

Auch die Stellung des Menschen ist von der modernen Differenzierung betroffen: Das moderne Individuum erfährt sich in seinem alltäglichen Lebensvollzug im Gegenüber zu einer Vielzahl unterschiedlicher und sogar widersprüchlicher Handlungsanforderungen. Daraus entsteht nicht nur der Anspruch auf individuelle Handlungsautonomie, sondern auch die Notwendigkeit einer eigentlich individuellen Identitätsbildung, die sich speist aus der je individuellen Kreuzung unterschiedlicher Handlungsvorgaben. Die moderne Mobilität bringt es mit sich, dass der oder die einzelne dabei zunehmend weniger auf gewohnheitsmäßige Bindungen, auf eine feste Verortung in sozialen Milieus und auf unhinterfragte Traditionen setzen kann. Das moderne Individuum ist für seine Selbstbeschreibung auf sich selbst verwiesen.

An dieser Stelle verorten nun viele Theoretiker den eigentlichen und neuen Stellenwert der Religion in der Moderne: Religion konzentrierte sich auf das, was die moderne Gesellschaft offen und unbestimmt lässt – auf die Bestimmung der Identität und Individualität von Individuen. Religiöse Phänomene gewinnen ihren Stellenwert damit im Zusammenhang individueller, biographischer Selbstthematisierung. Diese *religiöse Individualisierung* umfasst im wesentlichen zwei Dimensionen: (1) Zum einen beinhaltet religiöse Individualisierung die Privatisierung des religiösen Entscheidens. Religion wird zu einer Sache des oder der einzelnen, die bei ihrer Entscheidung für oder gegen (kirchliche) Religion zugleich eine Auswahl aus dem weltreligiösen und weltanschaulichen Pluralismus treffen können. (2) Zum anderen kommt es zu einer Intimisierung des Religiösen, mit der das individuelle Selbst zugleich zum zentralen Gegenstand religiöser Sinnbildung wird. Alle alltagspraktisch relevanten weltreligiösen Themen unterliegen einer Reformulierung aus der Perspektive von Selbstthematisierung und Selbstbestimmung.

## 2.2. Eine Typologie religiöser Orientierungen

Um das offene Konzept religiöser Pluralisierung und Individualisierung zu überprüfen oder auch nur zu illustrieren, hat die «Sonderfall-Studie» für eine zentrale Dimension von «Religion» – nämlich für die Glaubensdimension oder die Dimension religiöser Orientierungen – einen mehrdimensionalen Raster entworfen, mit dem die befragten Schweizer nicht nur zu christlich-kirchlichen, sondern auch zu humanistisch-weltanschaulichen und insbesondere zu «neureligiösen» Orientierungsangeboten ausführlich Stellung nehmen konnten (Dubach, Campiche 1993, 99-103; vgl. Krüggeler 1999, 132-136). Das Ergebnis verweist auf einen religiösen Pluralismus in der Schweiz, innerhalb dessen die Befragten ihre religiöse Sprache nicht nur entlang einer christlich-kirchlichen, sondern auch entlang einer synkreti-



stisch-neureligiösen Semantik und entlang einer eigenständigen religiösen Deutung des Todes formulieren (Dubach, Campiche 1993, 103–113).

Gruppiert man das mehrdimensionale Muster zu einer «*Typologie religiöser Orientierungen*», so zeigt sich, wie die verschiedenen religiösen Sprachen entweder in synkretistisch-inklusive Typen miteinander verknüpft oder aber in exklusiven Typen voneinander abgegrenzt werden:

Unter den Mischtypen ist der Typus der «Allgemein-Religiösen Christen» (25%) empfänglich für transzendenzbezogene Religiosität schlechthin, ob sie nun aus christlichen oder anderen weltreligiösen Quellen stammt; so wird hier in der religiösen Deutung des Todes der Glaube an die Auferstehung Jesu mit der Vorstellung einer Reinkarnation der Seele vermischt. «Allgemein-religiöse Christen» können als ein traditionell-volksreligiöser Typus interpretiert werden, der sich vor allem unter älteren Menschen und unter katholischen Sonntagskirchgängern findet.

Der quantitativ größte Typ der «Religiösen Humanisten» (51%) verbindet die Ansprechbarkeit auf verschiedene transzendent-religiöse Deutungen des Lebens mit einem besonderen Gewicht auf der humanistischen Zukunftsperspektive von Solidarität und Gleichberechtigung unter allen Menschen. Diese Mischung von Religion und Humanismus erscheint als eine Art standardisierte religiöse Hintergrundserfüllung des Lebens mit eher geringer Alltagsrelevanz.

In der Mitte steht ein in der «Sonderfall-Studie» wohl erstmals massenstatistisch identifizierter Typus der «Neureligiösen» (12%). Dieser Typus grenzt sich vom Christentum wie vom Atheismus gleichermaßen ab und rekurriert unmittelbar auf weltreligiöse Vorstellungen von Reinkarnation und kosmischer Religiosität. Als die typische Religiosität jüngerer Menschen scheint sich dieser Typ aus dem kirchlichen Verbund volksreligiöser Tradition zu einer sichtbaren Eigenständigkeit heute herausgelöst zu haben. Zu den exklusiven Typen gehört zuerst der Typ der «Exklusiven Christen» (7%). Dieser Typus von Christen wird deshalb als «exklusiv» bezeichnet, weil er neben seiner hohen Zustimmung zu christlich-biblischen Glaubensinhalten alle anderen – vor allem neureligiöse und atheistische – Orientierungen deutlich ablehnt. Er findet sich vor allem unter reformierten Sonntagskirchgängern. Als quantitativ kleinster Typ erscheint schließlich der Typus «Humanisten ohne Religion» (4%), der die Werte von Solidarität und Gleichberechtigung betont, diese aber in ihrem Geltungsanspruch völlig abgelöst sieht von der substantiellen Religiosität der Weltreligionen.

Dieses empirische Nebeneinander einer einerseits inklusiven (Mehrheits-)Religiosität und einer andererseits exklusiven (Minderheits-)Religiosität lässt sich nun als typisch und als besonders adäquat für die Situation einer religiösen Pluralisierung und Individualisierung interpretieren: (1) Im religiösen Synkretismus wird in der Situation allgemeiner und religiöser In-

dividualisierung eine für den je eigenen Erfahrungsraum individuell passende Religiosität aus der Vielfalt der zur Verfügung stehenden Traditionen zusammengesetzt. (2) Im religiösen Exklusivismus wird die Situation der offenen religiösen Wahl und die damit verbundene Verunsicherung der Wahrheitsansprüche durch mehr oder weniger entschiedene Selbstfestlegung zu überdecken versucht. Von hier aus müssen also nicht nur Gebilde «religiöser Fleckerlteppichnäherei» (Thomas Luckmann), sondern auch Formen ausschließender Religiosität bis hin zum Fundamentalismus als mögliche und adäquate Ausprägungen von Religion in der Moderne gedacht werden.

Mit dieser Typologie religiöser Orientierungen hat die «Sonderfall-Studie» als eine der ersten Repräsentativerhebungen ein neues Bild der Religion in einer modernen Gesellschaft wie der Schweiz im Sinne einer religiösen Pluralisierung und Individualisierung entworfen. Den Konsequenzen aus dieser Situation für die christlichen Kirchen wird dann in einem ersten Kommentarband mit dem Titel «Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen» nachgedacht (Krüggeler, Stolz 1996).

Im Kommentarband wird zunächst in theologischer Perspektive aufgezeigt, dass das christlich-theologische Bild vom Menschen sich durchaus affizieren lässt vom sozialgeschichtlichen Individualisierungsprozess mit den Ansprüchen auf Freiheit und Selbstbestimmung, indem es von daher die Vorstellung individueller «Subjektwerdung» (J.B. Metz) entfaltet. Christliche Subjektwerdung ist jedoch nicht einfachhin identisch mit dem «homo optionis» der Individualisierung, sie tritt vielmehr ein «für die Unverwechselbarkeit der Person, für das solidarische Subjektsein aller, für das Bestehen einer Biographie, in der dem Menschen nichts vorenthalten wird, aber auch nichts erspart bleibt» (Höhn in ebd. 67). Daran anschließend wird als das Ziel religiöser Bildungsprozesse in Familie, Schule, Erwachsenenbildung und Gemeinde die Entfaltung religiöser Urteilsbildung gefordert. Diese ist nicht (nur) kognitiv zu verstehen, vielmehr kann die Begegnung mit dem Fremden immer auch zur Vergewisserung der eigenen Identität beitragen; das gilt in einer Situation religiöser Vielfalt sowohl innerhalb wie ausserhalb der christlichen (Volks-)Kirchen. Schließlich wird ein Blick geworfen auf die neu gewachsene Vielfalt religiöser Lebensstile in den Kirchen, innerhalb derer etwa die Frauenkirchenbewegung deutlich machen kann, wieviel Mühe und Einsatz das Ziel einer Verwandlung der Tradition mit sich bringen kann.

### *2.3. Religion und Kirche(n) in Organisationsform*

In der westeuropäischen Kulturgeschichte wurde «Religion» durch die christlichen Kirchen als unhinterfragbare gesellschaftliche Institution dargestellt. Der Charakter als religiöse Institutionen blieb den konfessionellen

Großkirchen auch nach der Reformation und nach der Säkularisation erhalten. Es ist von daher wenig verwunderlich, dass zahlreiche religionssoziologische Befragungen den empirisch konstatierten Rückgang von kirchlicher Gläubigkeit, von Teilnahme am Gottesdienst und den Verlust christlicher Werte in Europa zunächst als einen Rückgang von Religion schlechthin interpretiert haben.

In der «Sonderfall-Studie» wird jedoch der deutliche Rückgang sämtlicher Dimensionen kirchlicher Religiosität in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht als genereller Religionsverlust, sondern als die «*Deinstitutionalisierung*» einer historisch gewachsenen Verflechtung von konfessioneller Kirchenreligion und gesellschaftlichen Wertmustern gedeutet. Durch die Pluralisierung verschiedener religiöser Konkurrenzen und mit den wachsenden Freiheitsansprüchen der Individuen auch gegenüber religiösen Institutionen verliert die durch die Kirchen repräsentierte Religion die Aura des Unantastbaren und des fraglos Geltenden. In diesem Prozess ändern auch die Kirchen selbst ihre Rolle: Aufgrund ihrer Deinstitutionalisierung nehmen sie den sozialen Charakter freiwilliger Mitgliedschaftsorganisationen an.

«Organisationen» steuern die historisch einmalige Leistungsfähigkeit der modernen Gesellschaften. Organisationen sind überindividuelle Akteure, die sich auf entscheidungsgesteuerte, hochflexible und nur arbeitsteilig realisierbare Zwecke und Ziele richten, die unabhängig erreicht werden von wechselseitigen Dispositionen, Motiven und Interessen der beteiligten Personen. Personen gehören nur aufgrund ihres generellen Interesses an der Aufrechterhaltung der Mitgliedschaft, aufgrund von Kosten-Nutzen-Kalkülen und mit ausgewählten Teilen ihrer Persönlichkeit zu einer Organisation. Dadurch gelingt Organisationen der Aufbau langer und komplexer Handlungsketten, die in ihrem Bestand Generationen überdauern, indem sie das Handeln von Hunderten und Tausenden von Menschen integrieren, die sich von Angesicht zu Angesicht nicht einmal kennen.

Die These, dass sich das Sozialsystem Organisation auch auf Religion – beispielsweise in bestimmten Aspekten der Neuen Religiösen Bewegungen – und auf die Kirchen ausweiten könnte, wird in der «Sonderfall-Studie» untersucht anhand der Motivation der Mitglieder zur Kirchenmitgliedschaft. Vor allem in den vielfältigen Ausprägungen kirchlicher sozialmoralischer Milieus waren die Kirchen gewöhnt an eine homogene Mitgliedschaft als Teil einer vororganisatorischen sozialen Lebenswelt. Eine «Typologie der Mitgliedschaftsmotivation» (Dubach, Campiche 1993, 159-166) macht die neue Vielfalt innerhalb der heutigen Kirchenmitgliedschaft deutlich:

Der Typ des «Anhängers» (19%) zeichnet sich durch eine hohe normative Bindung an die Kirche aus, indem die Kirchen Werte vertreten, die auch dem Mitglied persönlich wichtig sind. Nützlichkeitsabwägungen und ge-



wohnheitsmäßige Kirchenbindung spielen in diesem Typ so gut wie keine Rolle. Entsprechend findet sich hier auch eine ausgeprägt christliche Glaubenshaltung und der höchste Anteil regelmäßiger Gottesdienstbesucher.

Im zweiten Motivationstyp «Anhänger/Kunde» (23%) finden wir Kirchenmitglieder mit hoher normativ-sozialer und gleichzeitig von Eigeninteresse bestimmter Kirchenbindung, weil man meint, die Kirche auch einmal nötig haben zu können. Hohe christliche Gläubigkeit kennzeichnet auch diesen Typus, während der Gottesdienstbesuch zwischen regelmäßig und gelegentlich schwankt.

Den zahlenmäßig größten Typ bilden die «Kunden» (33%), die vorrangig wegen persönlicher Vorteile zu den Kirchen gehören. Mehr als alle anderen sind sie der Auffassung, auch ohne die Kirche an Gott glauben zu können und als Mitglied nicht an den Veranstaltungen der Kirche teilnehmen zu müssen. Hier ist der Organisationsmechanismus von Leistung und Gegenleistung ebenso ausgeprägt wie die Gemeinschaftsbindung gering ist. Als organisationstypisch erscheint auch der vierte Typ der «Rechnerischen Mitglieder» (24%), die nur mehr aus Tradition der Kirche angehören. Mitgliedschaft in der Kirche wird hier nur aus Gründen historisch-biographischer Herkunft aufrechterhalten und ist nicht mehr verbunden mit einer Identifikation mit den Zielen und Werten der Kirchen.

Dieses Ergebnis der «Sonderfall-Studie» kann deutlich machen, wie sehr sich Kirchenmitgliedschaft aus einer sozialen Bindung an eine Wertegemeinschaft hin zu einer Organisationsbindung transformiert hat. Die (kirchliche) Organisation ist jetzt nicht mehr vorwiegend (religiöse) Gemeinschaft; sie sichert vielmehr als neuer Akteur die nicht länger sozial vorgegebene Mitgliedschaft über Muster von Leistung und Gegenleistung.

In einem zweiten Kommentarband mit dem Titel «Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen» (Dubach, Lienemann 1997) wird wiederum versucht, Konsequenzen aus ihrer Deinstitutionalisierung für die Kirchen selbst aufzuzeigen. Dabei wird zunächst ein für die Organisationsform der Kirchen charakteristisches Dilemma in verschiedenen Aspekten diskutiert: Auf der einen Seite etablieren die Kirchen ihre öffentliche Einflusslogik als Organisationen mit einem sozialetischen Programm und versuchen damit zugleich, ihre notwendigen Ressourcen über Mitglieder zu sichern. Dagegen stehen aber die religiösen Funktionen der Kirchen, die sich primär über gemeinschaftliche und affektive Bindungen nur auf zwischenmenschlicher Ebene etablieren und tradieren lassen.

Dieses mehr oder weniger virulente Dilemma zwischen Organisation und Gemeinschaft kann aber mit dem Hinweis unterlaufen werden, dass auch für die Aufrechterhaltung religiöser Kommunikation und Mikromilieubildung eher unsichtbar gehaltene organisatorische Vorleistungen

unverzichtbar erscheinen. Schließlich erscheint der Hinweis wichtig, dass religiöse Organisationen sowohl ihrer gesellschaftlichen Umwelt wie auch ihrer Mitgliederbasis relativ unabhängig gegenüberstehen und so auch kulturelle Muster betreuen können, die zur Zeit keine Aktualität aufweisen, zu späteren Zeitpunkten aber in neuen Koalitionen sozial reaktiviert werden können (Geser 1999).

Im weiteren thematisieren die Kommentare Überlegungen zu einer eigentlichen «Unternehmenskultur» in den Kirchen. Individualisierung des Glaubens, mangelnde Alltagsrelevanz konfessioneller Unterschiede, theologische Fragen an die Wahrnehmung von kirchlichen Mitgliedschaftsrollen stellen neue Anforderungen an die Kirchenleitungen und können möglicherweise mit Managementmodellen aus dem Non-Profit-Bereich bearbeitet werden. Aber auch die Koexistenz von professioneller Dienstleistungsarbeit und immer wichtiger werdender freiwilliger Mitarbeit schafft spezifische Problemlagen.

### 3. Religion und Lebensführung in der Moderne

Wenn in der «Sonderfall-Studie» ein neues Paradigma religiöser Pluralisierung und Individualisierung vor allem im Blick auf das, was die Menschen glauben und in Hinsicht auf Strukturprobleme der modernen Kirchenorganisation entfaltet wurde, so kommt damit ein Thema zu kurz, das sowohl für die Religion selbst wie auch für die Soziologie einen klassischen Topos darstellt: Das Thema der ethischen Implikationen der Religion, ihrer Wirkungen auf die Lebensführung im Alltag und der Beziehung zwischen Religion und Werten. Jede Religion beansprucht Einfluss zu nehmen auf das Alltagsleben der Menschen, auf die Gestaltung ihrer Beziehungen in Familie, Politik und Beruf, und genau in diesen Auswirkungen macht die Soziologie Religion als sichtbare soziale Größe fest.

Die «Sonderfall-Studie» hatte diesem Thema nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt, konnte aber immerhin darauf hinweisen, dass der Einfluss der in der Schweiz so dominanten Konfessionskulturen sich abschwächt und dass vor allem Spielarten evangelikaler religiöser Milieus sich soziokulturell von ihrer Umwelt abgrenzen (Dubach, Campiche 1993, 253–294). Die Studie «Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz» (SPI 2001) hat die kulturelle Bedeutung der Religion nun in breiter Form zum Thema gemacht und die «Sonderfall-Studie» in dieser Hinsicht ergänzt und vertieft.<sup>1</sup>

Rückblickend ist nicht zu übersehen, dass die moderne Industriegesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts in der Schweiz – wie in anderen Ländern Westeuropas – durch das Neben- und Gegeneinander von zwei religiösen Konfessionskulturen geprägt wurde: Ein gegenmoderner Katholizismus

konnte große Teile der Bevölkerung in ein sozialmoralisches Milieu integrieren, während die protestantisch-reformierten Bevölkerungsteile sich zumeist als Träger ökonomischer und kultureller Modernisierung erwiesen. Die Lebensführung im Alltag wurde durch die Konfessionskulturen – und natürlich durch das schichtbezogene Milieu der Arbeiterschaft – kollektiv geregelt, und die Normen des Zusammenlebens in Familie, Politik oder Wirtschaft waren auch aufgrund ihrer religiösen Legitimation den Menschen weitgehend vorgegeben.

Die Studie «Lebenswerte» möchte nun überprüfen, ob und inwieweit mit dem jüngsten Modernisierungsschub sich die normativ-religiös geprägten kulturellen Vorgaben der Industriegesellschaft gewandelt haben hin zu einer größeren Vielfalt verschiedener Lebensformen in der Gesellschaft (Pluralisierung) und ob diese größere Vielfalt zugleich verbunden ist mit größeren Handlungs- und Freiheitsspielräumen für die einzelnen Menschen (Individualisierung).

Im Beispiel des Lebensbereichs von Ehe und Familie zeigt sich seine normative Prägung in der Durchsetzung des bürgerlichen Familienmodells im Laufe des 19. Jahrhunderts mit seiner lebenslangen Koppelung von Sexualität, Partnerschaft, Ehe und Elternschaft in der Kleinfamilie. Zur neueren Erfolgsgeschichte dieser Form von Ehe und Familie hat insbesondere die katholische Religion beigetragen, indem sie die Heiligkeit der Ehe- und Familienbande als Grundlage und Keimzelle der Gesellschaft postulierte und legitimierte. Die Studie «Lebenswerte» bringt nun die erstaunliche Erkenntnis hervor, dass heute keineswegs die Rede sein kann von einem eindeutigen Trend weg von Ehe und Familie hin zu einer größeren Attraktivität pluralisierter Lebensformen zwischen Single-Dasein und Wohngemeinschaft; die Ehe bleibt vielmehr als eine normative Größe mit hohem motivationalen Gewicht erhalten.

Allerdings: Bei Konfessionslosen und seltenen Kirchgängern wird die Ehe doch eher als eine «veraltete Einrichtung» betrachtet, und mit der daraus resultierenden Akzeptanz alternativer Lebensformen haben Ehe und Familie gesamtgesellschaftlich gesehen ihre Monopolstellung verloren. Für das Zusammenleben zwischen Eltern und Kindern in der Familie spricht die Studie statt von einer Pluralisierung von einer «Polarisierung familialer Lebensentwürfe»: (1) Auf der einen Seite finden wir einen Trend zu kindorientierten Formen der Familie mit (meist) zwei Kindern, der unter anderem vom Lebensmodell der Kirchennahen mit eher institutionengestützten Verhaltensmustern getragen wird. (2) Auf der anderen Seite lässt sich ein Trend zu Formen des paar- oder individuumsorientierten Zusammenlebens beobachten, der dem Lebensmodell der Kirchendistanzierten mit dem Wert der Selbststeuerung des Lebens und einem auf Selbstentfaltung ausgerichteten Umgang mit sozialen Anforderungen entspricht.



Der Trend zur Ersetzung einer ehemals konfessionellen Konfliktlinie durch eine religiöse Differenz entlang von Nähe und Distanz zu den Kirchen wird auch im Wandel der Politik deutlich: Die in den konfessionellen Sozialmilieus der Industriegesellschaft scharf profilierte politische Bindung ist heute nur noch darin nachweisbar, dass die «Christliche Volkspartei» (CVP) nach wie vor überwiegend von Katholiken gewählt wird. Im Abstimmungsverhalten angesichts von kontroversen politischen Sachfragen zeigt sich demgegenüber, dass die Kirchgänger *beider* Konfessionen sich in bestimmten, traditionell christlich besetzten Einstellungsfragen von ihrem gesellschaftlichen Umfeld abheben. Generell aber laufen die politischen Grenzen nun nicht einfach zwischen den Kirchentreuen einerseits und einer säkularisierten Gesellschaft andererseits, sie oszillieren vielmehr zwischen den ihrer Kirche näher und den ihr ferner stehenden Mitgliedern.

Nach der Studie «Lebenswerte» wird der Einfluss der Religion heute kaum mehr vermittelt über die großen Konfessionskulturen, welche die Lebensführung großer Teile der Bevölkerung noch in den modernen Industriegesellschaften so machtvoll geprägt hatten. Der Einfluss der Religion zeigt sich gegenwärtig in mehrfach differenzierten Lebensstilen, die sich allerdings nicht auf einem einfachen Gegensatz von «religiös versus säkular» abbilden lassen. Ein religiöser Lebensstil wird vor allem noch sichtbar im Lebensbereich von Ehe und Familie, mit dem die regelmäßig Praktizierenden *beider* Konfessionen sich durch die Leitbilder der bürgerlichen Familie mit einer ausgeprägten Geschlechtsrollendifferenzierung, der Unauflöslichkeit der Ehe und der Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs von ihrer Umwelt abgrenzen. Andererseits unterscheiden sich religiöse Milieus voneinander noch einmal als eher (katholisch-)volkskirchlich geprägte Gruppen, die sich weniger von ihrem gesellschaftlichen Umfeld absetzen, und als evangelikal oder durch religiöse Sondertraditionen geprägte Milieus, die ihre Werte und ihre sozialen Kontakte unter dem zentralen Aspekt der Religion organisieren.

Nur eine der weitreichenden Konsequenzen dieser Befunde sei hier noch angedeutet: Wenn die Zusammenhänge von Religion und Lebensführung sich manifestieren in gegeneinander und gegen eine gesellschaftliche Umwelt abgegrenzten religiösen Milieus, dann kann der Religion aufgrund dieses sozio-religiösen Pluralismus nicht mehr die Funktion einer allgemeinen Integration der Gesellschaft zugesprochen werden. Religionen können – ein Blick auf die heutige Weltgesellschaft genügt – vielmehr auch ein desintegratives Potential aufweisen. Damit wird der Zusammenhang von Religion und Werten von der Ebene der Gesellschaft auf die Ebene der individuellen Identitätsbildung übertragen: Religion(en) und Werte und ihre Verbindung sind dann ein Mittel, mit dem Einzelne ihre Identität als Individualität im Wechselspiel von Zugehörigkeit und Abgrenzung zum

Ausdruck bringen. Der Zusammenhang von Religion und Lebensführung kann religiöse Milieus konstituieren, in denen die Menschen erfahren, wer sie sind und in denen sie (er-)leben, was ihnen wichtig ist.

Auf die Bedeutung der Milieubindung unter Bedingungen allgemeiner Individualisierung macht die jüngste Studie mit dem Titel «Solidarität und Religion. Was bewegt Menschen in Solidaritätsgruppen?» (Krüggeler u.a. 2002) aufmerksam. Hier wurden anhand der Analyse von Gruppendiskussionen zwölf Solidaritätsgruppen untersucht hin auf die Bedeutung der Religion in ihrem solidarischen Handeln und in ihrem Zusammenhalt als Gruppe. Dabei wird zum einen deutlich, dass gerade auch die Bedingungen prekärer individueller Identitätsbildung und die vielfältigen Brüche im individualisierten Lebenslauf zur Basis neuer Gruppenbildung werden können. Religion übernimmt dann eine Rolle zur expressiven Darstellung dieser neuen Solidaritätsformen. Zum anderen kann Religion ihre traditionelle Rolle der Begrenzung von Solidarität (auf die eigene Gruppe) auch überwinden, indem sie zur Anerkennung des anderen auch jenseits der Grenzen des eigenen Milieus beiträgt.

#### *4. Eine religionsproduktive Moderne?*

Was haben nun diese neuen Paradigmen religiöser Pluralisierung und Individualisierung und die auf ihnen aufbauenden empirischen Ergebnisse erbracht an grundsätzlichen Einsichten über das Verhältnis von Moderne und Religion? Um das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaftsentwicklung in angemessen differenzierter Weise zu beschreiben, legt sich eine Reflexion auf den folgenden drei Ebenen nahe:

(1) Moderne Gesellschaften sind und bleiben in ihrer primären Differenzierungsform strukturell «säkularisiert»: Die wichtigsten Lebensbereiche haben sich aus religiösen Prärogativen und Kontrollen herausgelöst und formulieren ihre Zwecke entlang autonomer Handlungsvorgaben. Diese soziale Ordnung funktionaler Differenzierung eröffnet aber zugleich einen offenen Raum kulturell möglicher Sinnvorgaben, in dem auch Religion und Religionen Platz finden. Denn Modernisierung selbst erweist sich immer wieder als konflikthafter Verlauf, in dem auch über die Geltung kulturell-religiöser Ressourcen gestritten wird.

(2) Wenn Religion in der Lage ist, die Formulierung und Verfolgung ihrer sozialen Ziele entlang komplexer Organisationsformen zu strukturieren, können Kirchen und religiöse Bewegungen auch in modernen Gesellschaften vermehrt sozialen Einfluss ausüben. Insbesondere die Kirchen können eine neue Rolle als zivilgesellschaftliche Akteure übernehmen und damit

dem Trend zur Privatisierung mit einer neuen öffentlichen Geltung der Religion begegnen.

(3) Der wichtigste Einfluss der Religion wird aber auf der Ebene der notwendig individuellen Identitätsbildung des modernen Individuums festgemacht. Dazu soll eine neue Sozialform einer nicht-institutionalisierten und insofern «diffusen» Religiosität die privatisierte Lebenswelt in synkretistischen Mischungen durchdringen. Die «Sonderfall-Studie» hat allerdings gezeigt, dass mit der Privatisierung religiösen Entscheidens auch ein Rekurs auf exklusive Religiosität wahrscheinlicher wird. Mit Hilfe religiöser Identitäten in religiösen Milieus grenzen sich die einzelnen Menschen von anderen ab und finden so die Grundsätze ihrer Lebensführung kollektiv beglaubigt.

Heute besteht kein Zweifel an der Einsicht, dass die modernen Lebensbedingungen ein immenses Ausmaß an neuen Risiken mit sich bringen und grundsätzliche Fragen der Lebensführung aufwerfen, für deren Bewältigung der Rekurs auf im Transzendenten begründete Sinnvorgaben sich als hilfreich und notwendig erweisen kann. Auch in modernen Gesellschaften ist die Aussicht auf die Zukunft der Religion aber eine Frage der *Lebenspraxis*, für die allerdings keinerlei verbindliches Modell normativer Richtigkeit mehr zur Verfügung steht.

#### LITERATUR

Campiche Roland J., Dubach Alfred, Bovay Claude, Krüggeler Michael, Voll Peter, Croire en Suisse(s). Analyse des résultats de l'enquête menée en 1988/1989 sur la religion des Suisses, Lausanne 1992

Dubach Alfred, Campiche Roland J. (Hg.), Jede(r) eine Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich/Basel 1993

Krüggeler Michael, Stolz Fritz (Hg.), Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen, Zürich/Basel 1996

Dubach Alfred, Lienemann Wolfgang (Hg.), Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen, Zürich/Basel 1997

Geser Hans, Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen, in: Krüggeler Michael, Gabriel Karl, Gebhardt Winfried (Hg.), Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel, Opladen 1999, 39–69

Krüggeler Michael, Individualisierung und Freiheit. Eine praktisch-theologische Studie zur Religion in der Schweiz, Freiburg/Schweiz 1999

Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz, Zürich 2001



Krüggeler Michael, Büker Markus, Dubach Alfred, Eigel Walter, Englberger Thomas, Friemel Susanne, Voll Peter, Solidarität und Religion. Was bewegt Menschen in Solidaritätsgruppen? Zürich 2002

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Während die «Sonderfall-Studie» einen dreisprachigen Fragebogen für die Datenerfassung selbst produziert hat, greift die Studie «Lebenswerte» als Sekundäranalyse auf zwei verschiedene Datensätze zurück: auf das «International Social Survey Programm (ISSP)» von 1998 sowie auf den «Familienzensus» des Bundesamtes für Statistik von 1994/95.

## *das buch zum thema*

---

HELMUTH KIESEL · HEIDELBERG

### CHRISTIAN HEIDRICH – «DIE KONVERTITEN»

Konversionen sind keine Seltenheit. Das 1988 erschienene «Wörterbuch des Christentums» teilt im Artikel «Konversion» mit, daß 1987 in der Bundesrepublik Deutschland rund 4.000 Protestanten den katholischen Glauben annahmen und etwa 7.000 Katholiken protestantisch wurden. In wie vielen Fällen es dabei aber um die überzeugte Wahl des «rechten» Glaubens ging, ist eine andere Frage; zu Recht vermutet der Artikel, daß bei einer Vielzahl dieser alltäglichen Konversionen «pragmatische Beweggründe wie die Vermeidung einer Mischehe» eine große Rolle spielen dürften, und zu vermuten ist auch, daß die Konversion in den meisten Fällen nicht als einschneidendes Ereignis empfunden wird und keine tiefgreifenden Folgen im religiösen Denken und Verhalten hat.

Anders bei jenen Konvertiten, die Gegenstand von Christian Heidrichs faszinierendem Buch «Die Konvertiten» sind. Es handelt von Menschen, welche die Konversion als Durchbruch zur absoluten Wahrheit erfuhren, durch die Konversion im Grunde ihres Denkens und Fühlens verändert wurden und nach der Konversion gleichsam in einem anderen Zustand lebten. Um dies plastisch werden zu lassen, führt Heidrich etwa zwei Dutzend mehr oder minder berühmter Fälle – von Paulus bis Edith Stein – genauer vor Augen. Er will freilich nicht eine Geschichte der Konversionen schreiben, sondern eine prägnante, aber doch auch umfassende und differenzierte Vorstellung des Phänomens «Konversion» schaffen. Und dem entspricht, daß er «Fälle» wählt, die als exemplarisch gelten können, und daß er diese in systematischer Absicht kombiniert und erörtert. Dies zeigt sich schon an Kapitelüberschriften wie «Die Blitzkonversion», «Die Augustinische Be-

*HELMUTH KIESEL, 1947 geboren, studierte Germanistik und Geschichte in Tübingen; Promotion 1977, Habilitation 1984; nach Lehrtätigkeiten in St. Louis/USA, Bochum und Bamberg lehrt er seit 1990 als Ordinarius Neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Heidelberg. Er ist Mitherausgeber dieser Zeitschrift.*

kehrung», «Konversion und Literatur», «Zwiespältige Konversion», «Scheiternde Konversion», «Die unmögliche Konversion».

Die systematische Absicht, die sich in diesen Kapitelüberschriften andeutet, verfolgt Heidrich aber auf eine ganz unauffällige Weise: Er erzählt Geschichten, die beiläufig auch systematisch interessante Erkenntnisse abwerfen. Überhaupt besteht ein Vorzug dieses Buches darin, daß sein Verfasser es versteht, zu erzählen: anschaulich und spannend; ausführlich, wo es angezeigt ist, und raffend, wo es zulässig ist; geschickt zitierend und paraphrasierend, so daß man immer wieder auch den Originalton der Konversionsberichte hört. Und darin besteht ein weiterer Vorzug dieses Buches: Der Verfasser überläßt sich weitgehend den Berichten, die von den Konvertiten selbst oder von anderen geschrieben wurden. Er liest sie zwar nicht unkritisch, sondern fragt abwägend, was ihr Wirklichkeitsgehalt und was ihr Aussagewille ist; aber er ist – glücklicherweise – nicht von dem Drang besessen, alles psychologisch oder soziologisch «hinterfragen» und «entlarven» zu wollen. Heidrich bietet eine Reihe materialreicher, einfühlsam geschriebener und klug, aber zurückhaltend erörterter Konversionsgeschichten, in welche neben den Konversionsberichten auch die Forschungsliteratur eingearbeitet ist; er will zunächst einmal informieren, und nicht gleich entlarven. Daß er von seinem Gegenstand fasziniert und von seinen «Helden», wenn man so sagen darf, eingenommen ist, zeigt sich auf Schritt und Tritt. Seine «Helden» sind aber nicht nur Männer und Frauen, die sich zur Konversion entschlossen und sie tatsächlich vollzogen haben, sondern auch Männer und Frauen, die – wie André Gide und Simone Weil – vor oder auf der Schwelle der katholischen Kirche stehen geblieben sind. So kommt mehrfach auch zur Geltung, was gegen eine Konversion sprach, und wird Verständnis auch für die geschaffen, die den entscheidenden Schritt vermieden. Heidrich will nicht zur Konversion bewegen, sondern über Konversionen berichten.

Nicht nur über religiöse Konversionen, sondern auch über politische, denen ein eigenes Kapitel gewidmet ist. In der Hauptsache werden aber religiöse Konversionen dargestellt, und zwar Konversionen zum katholischen Glauben, die anscheinend dramatischer verlaufen als Konversionen zum protestantischen Glauben; wenigstens bemerkt Heidrich, daß die entsprechenden Zeugnisse «bedrängender», aber auch «farbiger» erscheinen (12). Dieser Verweis auf das «Material» gibt der Entscheidung für die Konzentration auf Konversionen zum katholischen Glauben eine gewisse Plausibilität. Dennoch ist es ein bißchen bedauerlich, daß nicht etwa auch ein Beispiel einer Konversion vom Christentum zum Islam geboten wird. Oder sollte es dafür tatsächlich keine bemerkenswerten Beispiele und keine aufschlußreichen Berichte geben? Berichte, die zur Kenntnis bringen, warum jemand glaubt, dem Christentum den Rücken kehren zu müssen, und



worin die Vorzüge des Islam für ihn bestehen. – Wie dem auch sei! Man sollte sich zunächst einmal über das freuen, was Heidrich in so ansprechender Form präsentiert, und hier sei versucht, die interessantesten und wichtigsten Erkenntnisse des Buches zusammenfassend zu vergegenwärtigen.

Das erste Kapitel steht unter der Überschrift «Die Blitzkonversion», und seine Zentral- und Exempelfigur ist der 1915 geborene französische Publizist André Frossard, der, aus einer a-religiösen sozialistischen Familie stammend, am Abend des 8. Juli 1935 im Pariser Quartier Latin einem Freund in eine kleine Kapelle folgt, weil ihm das Warten vor der Tür zu lange wurde, plötzlich den Himmel aufgehen sieht und erkennt, daß Gott der Vater «existiert» und daß im Universum eine strahlende Ordnung herrscht. Von einem Moment auf den andern lebt Frossard in einem neuen Bewußtsein und läßt sich darin für den Rest seines Lebens durch nichts beirren, weder durch Argumente von Religionskritikern noch durch die Erfahrungen in der «Judenbaracke» der Gestapo, in der Frossard als «25%iger Jude» vom Dezember 1943 bis zum August 1944 inhaftiert ist. Frossard ist das Musterbeispiel einer voraussetzungslosen, aber absolut zwingenden Konversion, die dem Betroffenen keine Wahl läßt, ihn aber auch über alle Irritationen hinwegträgt und hinaushebt.

Das zweite Kapitel – «Durchbruch zur Wahrheit» – geht von der These aus, daß der Aufstieg des Christentums einer Vielzahl von Konversionen bedurfte (55), und fragt nach den Motiven, die in frühchristlicher Zeit Menschen bewegen mochten, sich der Sekte der «Nazoräer» oder «Christiani» anzuschließen. Die Frage ist mehr als berechtigt, weil die Antike – abgesehen vom Judentum – polytheistisch war, tendenziell synkretistisch dachte und Absolutheitsansprüche in religiösen Fragen negierte: «Man kann nicht nur auf einem einzigen Weg zu einem so erhabenen Geheimnis [wie der höchsten und allgemeinsten Wahrheit] finden», stellte 384 n. Chr. der berühmte römische Redner Symmachus fest. Die Mehrzahl der Menschen, die sich dem Christentum zuwandten, dürfte denn auch nicht durch die Frage nach der Wahrheit in die Nähe des Christentums geführt worden sein, sondern durch karitative Leistungen der frühen christlichen Gemeinden: durch ihre Sorge um die Armen und Kranken, ihre Unterstützung der Witwen und Waisen, ihre Solidarität mit Gefangenen usw. Das schließt nicht aus, daß es auch zu Konversionen aus intellektuellen Gründen kam; der Apologet Justin, der im Jahr 165 enthauptet wurde, ist ein Beispiel. Aber in der Regel dürften soziale Beobachtungen und ethische Überlegungen zur Konversion veranlaßt haben –: Motive, die im 20. Jahrhundert wieder in erhöhtem Maß wirksam wurden, aber die Menschen nicht mehr zu Christen werden ließen, sondern zu Kommunisten.

Mit dem dritten Kapitel, das unter der Überschrift «Die Kraft des Paradoxen» steht, wird die Beobachtung exemplarischer Konversionen fort-

gesetzt. Die unerwartete und letztlich nicht erklärbare «Lebenskehr» des Paulus bei Damaskus ist das Beispiel einer «klassischen» Bekehrung: «Klassisch, weil die Bekehrung selbst spektakuläre Züge trägt, ja sprichwörtlich wurde. Klassisch, weil sie in ihrer geschichtlichen Bedeutung kaum zu überschätzen ist. Klassisch auch, weil das Bekehrungsereignis selbst, anders als seine Früchte, im letzten unfäßbar bleibt.» Überraschenderweise wird als zweites Beispiel die Konversion des englischen Schriftstellers und Humoristen Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) rekapituliert. Was Paulus und Chesterton verbindet, ist – Heidrich zufolge – ihr außergewöhnlicher «Sinn für die Paradoxien der menschlichen Existenz», für die sie im christlichen – und was Chesterton angeht: katholischen – Glauben einen Schlüssel sahen. Was sie unterscheidet, ist, daß Paulus ein dramatischer Eiferer war, Chesterton aber ein heiterer Dogmatiker. So liegen trotz der Gemeinsamkeit der Paradoxie-Erfahrung Welten zwischen dem einen und dem anderen, und es fragt sich, ob Heidrich wirklich gut beraten war, Paulus und Chesterton nebeneinander zu stellen; man sieht nicht so recht, worin der Erkenntnisgewinn dieser aparten Kombination liegt.

Im vierten Kapitel wird so ausführlich, wie es der Gegenstand verlangt, die «Augustinische Bekehrung» rekapituliert und in ihrer Archetypik profiliert. Es war bekanntlich ein langer Weg durch verschiedene philosophische Schulen und heftige sinnliche Wirren, den Augustinus zurückzulegen hatte, bevor er für den Anruf der Bibel reif war und fähig, die richtigen Konsequenzen aus der Lektüre zu ziehen. Dann aber war eine Basis erreicht, die nicht mehr zu erschüttern war und ein grandioses Lebenswerk ermöglichte. Mit Augustinus vergleicht Heidrich den amerikanischen Schriftsteller Thomas Merton (1915–1968), der im Februar 1937 zufällig Etienne Gilsons Buch *«The Spirit of the Medieval Philosophy»* in die Hand bekam und in diesem Buch, das zu Mertons Empörung mit einem «Imprimatur» versehen und solchermassen als «katholisches» Buch ausgewiesen war, überraschenderweise einige Gedanken fand, die ihn dem Katholizismus näher brachten und ihn im November 1938 konvertieren ließen. Mertons Entwicklung hat einige Gemeinsamkeiten mit der des Augustinus, seiner Bekehrung aber fehlt der eine, alles schlagartig verändernde Augenblick; es ist, wie Heidrich sagt, eine «fortgesetzte Bekehrung».

Das fünfte Kapitel gilt dem Thema «Konversion und Literatur». Als erstes Beispiel dient Alfred Döblin, der Verfasser von *«Berlin Alexanderplatz»* (1929), der, als Jude 1933 aus Deutschland verjagt und 1941 auch aus Frankreich vertrieben, 1943 in Kalifornien den katholischen Glauben annahm. Viele seiner Bekannten sahen darin ein Zeichen der psychischen und intellektuellen Verstörung; die Analyse seines Werks zeigt indessen, daß es sich bei Döblins Konversion um den Abschluß eines geistigen Prozesses handelt, der schon in den zwanziger Jahren einsetzte und im literarischen



Schaffen seinen Ausdruck fand. In dem Maß, in dem dies bekannt wurde, verlor das Werk von Döblin aber an Ansehen bei seinen Dichterkollegen und bei Kritikern. Der Pastorensohn Gottfried Benn quittierte die Nachricht von Döblins Konversion mit dem Satz «Gott ist ein schlechtes Stilprinzip», und dies bedeutet, daß Literatur von gläubigen Christen – und zumal von Konvertiten – von vornherein unter dem Verdacht stand, ästhetisch minderwertig zu sein. Auch für andere Autoren, die zum katholischen Glauben übertraten, wurde dieses Vorurteil zum Problem, aber Heidrichs Ausführungen lassen deutlich werden, daß die reflexhaften Abqualifizierungen nicht gerechtfertigt sind. Freilich gilt auch, was Kardinal Newman feststellte: daß Literatur zunächst einmal nach poetischen Kriterien zu beurteilen ist; Ermäßigung wegen rechten Glaubens oder besonderer Frömmigkeit gibt es nicht.

Unter der Überschrift «Zwiespältige Konversion» behandelt Heidrich im sechsten Kapitel Heinrich Heine und Edith Stein. Im Hinblick auf Heine, der in Religions- und Konfessionsfragen immer mehrdeutig blieb, leuchtet diese Überschrift ein; im Hinblick auf Edith Stein, deren Zuwendung zum katholischen Glauben im Vergleich zu Heines Zuwendung zum protestantischen Glauben überlegter und entschiedener gewesen zu sein scheint, leuchtet sie weniger ein. Beschlossen wird das sechste Kapitel mit Reflexionen über die «innere Beziehung und Zuordnung der beiden biblischen Religionen» und über die Bedeutung dieser Beziehung für die Konversion. Wer – wie Kardinal Jean-Marie Lustiger – vom Judentum zum Christentum übertritt, anerkennt damit Christus als den Messias und bestätigt die Kontinuität von Altem und Neuem Testament, von Judentum und Christentum. Wer hingegen – wie der Bibelwissenschaftler Georg Fohrer – vom Christentum zum Judentum übertritt, negiert diese Kontinuität und betrachtet Christus selbstverständlich nicht als Messias. Der 1915 geborene Fohrer, der 1979 konvertierte, fühlte sich aus bibelwissenschaftlichen Gründen dazu genötigt: Die christliche Rede vom Messias schien ihm eine illegitime Bezugnahme auf das Alte Testament zu sein.

Das siebte Kapitel bietet mit dem deutschen Schriftsteller Reinhold Schneider und dem amerikanisch-jüdischen Theaterkritiker und Literaturwissenschaftler Richard Gilman zwei Beispiele für die «Scheiternde Konversion» (so die Kapitelüberschrift). Schneider, der aus einer Mischehe stammte und katholisch getauft war, wandte sich nach langen kirchenfernen Jahren unter dem Eindruck des Dritten Reichs wieder dem Glauben zu und schuf aus diesem neu gewonnenen Glauben heraus einige Werke von deziert christlichem, ja katholischem Gehalt und zugleich von literarischem Rang; unter dem Eindruck der fatalen politischen Entwicklung verlor Schneider seinen Glauben an eine göttliche Ordnung der Welt allerdings wieder und geriet mit seinen letzten Aufzeichnungen in die Nähe des



Nihilismus. Gilman wurde – wie Thomas Merton – durch Gilsons *«Spirit of Medieval Philosophy»* auf den Weg zum christlichen Glauben gebracht und ließ sich 1953 als knapp Dreißigjähriger taufen. Was ihm Probleme machte, waren seine sexuellen Wünsche und Aktivitäten, auf welche die Beichtväter verständnislos und oberflächlich reagierten. Vier Jahre nach der Konversion verlosch sein Interesse an Beichte und Liturgie wieder; sein *«Katholischsein»* löste sich nach und nach wieder auf.

Das achte Kapitel thematisiert die *«unmögliche Konversion»*. Die Hauptbeispiele sind der französische Schriftsteller André Gide und die französisch-jüdische Schriftstellerin Simone Weil. Beide näherten sich dem katholischen Glauben stark an und führten lange Dispute, die leicht vollends zur Konversion hätten führen können. Gide, so scheint es, wurde vom Schritt in die Kirche dadurch abgehalten, daß er schon bei Claudel, der ihn zur Konversion geradezu drängte, kein Verständnis für seine homosexuelle Neigung fand. Weil, die sich seit einem mystischen Augenblick von Christus selbst *«ergriffen»* fühlte, nahm von der förmlichen Konversion aus zwei Gründen Abstand: zum einen aus mystischer Abneigung gegen dogmatische Fixierungen; zum andern aus Solidarität mit all denjenigen, die den Weg in die Kirche nicht finden konnten oder am Eintritt in die Kirche gehindert wurden. Das Kapitel ist besonders interessant, weil es einiges von dem zeigt, wofür Glaubensgewißheit und Glaubenseifer blind machen konnten.

Das neunte Kapitel steht unter der Überschrift *«Der Gott des irdischen Schmerzes»* und gilt den politischen Konversionen im 20. Jahrhundert, also den Konversionen zum Kommunismus. Arthur Koestler, André Gide und Ignazio Silone sind die Beispiele. Die Kapitelüberschrift nennt das Hauptmotiv für den Anschluß an den Kommunismus: den Schmerz angesichts der himmelschreienden sozialen Ungerechtigkeiten. Mit religiösen Konversionen sind die Anschlüsse an die kommunistische Ideologie und an die kommunistischen Parteien deswegen vergleichbar, weil sie – wie die religiösen Konversionen – von dem Gefühl begleitet werden, auf ein neues Fundament gestellt zu sein, die Wahrheit zu besitzen, die Welt zu durchschauen, dem Heil näher zu sein. Das Kapitel zeigt aber nicht nur, wie sich die Konversionen zum Kommunismus gestalteten, sondern auch, wie stark die daraus resultierende Verblendung gegenüber der sozialen Wirklichkeit war und wie schwierig es für die Betroffenen war, sich, wenn diese Verblendung zufällig aufgehoben wurde, aus der Bindung an die Partei zu befreien. Einer der ersten, dem dies gelang, war Gide, der nach seiner Reise durch die UdSSR, wo er wie ein Staatsgast behandelt wurde, einen ernüchternden Bericht publizierte. Was mochte seinen Blick geöffnet haben? Nicht zuletzt registrierte er mit einigem Staunen auch, daß die Homosexuellen in der UdSSR per Gesetz den *«Konterrevolutionären»* gleich-

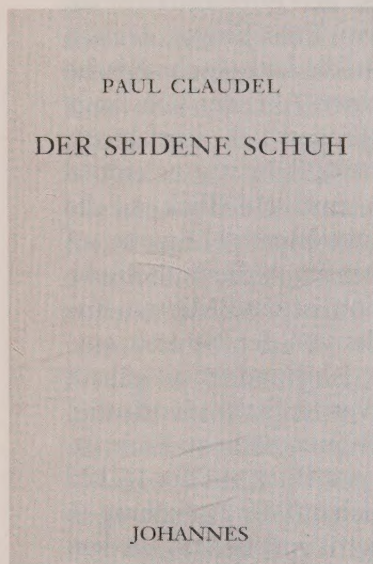
gestellt worden waren und im Fall der Entlarvung mit fünfjähriger Deportation zu rechnen hatten.

Das letzte, «Epilog» überschriebene Kapitel lenkt den Blick zunächst auf eine vorläufig letzte spektakuläre Konversion: die von Ernst Jünger, der sich am 26. September 1996 im Alter von 101 Jahren in die katholische Kirche aufnehmen ließ. Auch hier handelt es sich um einen Akt, der sich lange angebahnt hatte und der in der Konsequenz von Jüngers Lebenserfahrung und Weltauffassung lag. Seine Lebenserfahrung hatte ihm, wie er einmal notierte, das Gefühl vermittelt, «geleitet» zu sein, und sein Blick auf die Welt zeigte ihm – trotz aller geschichtlicher Destruktionen – Hinweise auf eine kosmische Ordnung, von der ihm am ehesten noch die katholische Kirche etwas zu wissen schien. Jüngers Konversion ist eine Mißtrauens-erklärung gegenüber all dem säkularen Wissen, das von der Neuzeit entwickelt und von der Moderne, vom 19. und 20. Jahrhundert, ausgebaut und verabsolutiert worden war. Und Jüngers Konversion ist ein (vorläufig) letztes Indiz dafür, daß die Geschichte der Konversionen nicht zu Ende ist, sondern fort dauern wird. Ja, Heidrich vermutet – mit Blick auf die 11.127 Katechumenen, die sich im Jahr 1996 in Frankreich auf die Aufnahme in die katholische Kirche vorbereiteten, daß der Konvertit in dem Maß, in dem die früher übliche religiöse Sozialisierung zurückgeht, zur «exemplarischen Figur des Gläubigen» werden könnte: «Sein Glaube und seine Kirchenzugehörigkeit sind nicht die Folgen einer zufälligen biographischen Vorgabe. Der Konvertit ist ein Erfahrener, der geprüft und gewogen hat, wohl auch selbst geprüft und gewogen wurde.»

Die stark kondensierende Rekapitulation der einzelnen Kapitel von Heidrichs Buch sollte einen Eindruck von den verschiedenen Typen der Konversion und von der Breite des Spektrums vermitteln. Die noch weit darüber hinaus reichende biographische und religionshistorische Reichhaltigkeit des Buches kann in einer knappen Besprechung nicht gezeigt werden. Diese Reichhaltigkeit macht es auch schwer, ein allgemeineres Fazit zu ziehen. Aber vielleicht ist ein solches in den Sätzen enthalten, mit denen Heidrich sein Schlußkapitel einleitet: «Sie sind die Seismographen der Idee. Konversionen und Konvertiten zeigen an, ob *im Innern* Leben und Bewegung herrschen oder aber Stillstand und Tod. [...] Nur wo Leben herrscht, dort schlagen sie an, dort zieht es sie hin. [...] Es gibt, so die historische Erfahrung, Konversions-Wellen, die sicherlich nicht nur Überzeugte mit sich führen. [...] So tut man gut daran, Konversionen im letzten nicht in ihrer numerischen Anzahl zu messen. Gleichwohl: Bleiben sie aus, ist die Idee alt geworden.»



JOHANNES VERLAG EINSIEDELN



Paul Claudel

## DER SEIDENE SCHUH

*Aus dem Französischen  
von Herbert Meier*

381 Seiten, gebunden  
Euro 24.-; SFr. 41.50  
ISBN 3 89411 380 4

Auch die Sprache steht unter dem Gesetz des Stirb und Werde. Wörter veralten und sterben aus, neue entstehen. Inhalte und Bedeutungen verändern sich mit der Zeit, ebenso der sprachliche Geschmack. Übersetzungen können veralten, auf dem Theater schneller als in Büchern. Denn kaum etwas ist so transitorisch wie das Theater. Originale aber, zumal dichterisch herausragende, sind regenerativ. Man kann sie stets wieder neu interpretieren und übertragen. Shakespeare zum Beispiel, Euripides, Racine. Und auch Claudel. Das heisst, das Theater selbst entdeckt Inhalte und Formen eines Stückes von Zeit zu Zeit neu. Dann ruft es auch nach neuen Übersetzungen.

*Herbert Meier*



JOHANNES VERLAG EINSIEDELN

Lindenmattenstraße 29 · D-79117 Freiburg  
Tel. 0761 64 01 68 · Fax 0761 64 01 69 · JohVerlag@aol.com